علم
اللاهوت الكتابي

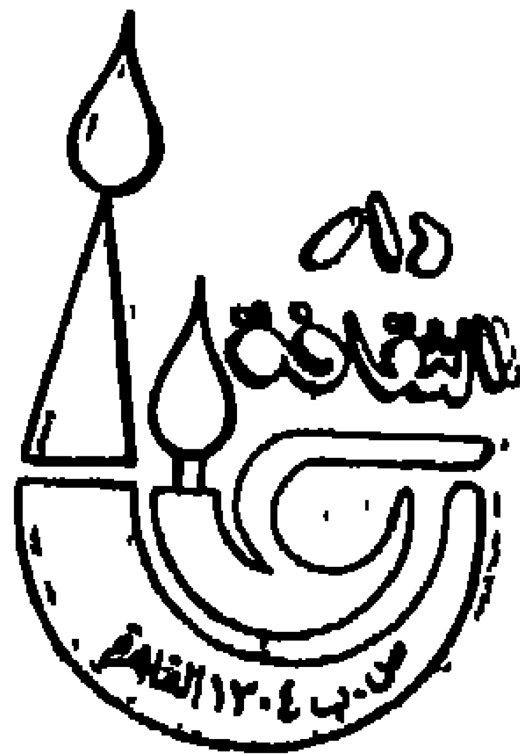
علم

اللاهوت الكتابي

الإعلان الإلهي في العهدين القديم والجديد

بقلم
جرهاردوس فوس

ترجمه
الدكتور عزت زكي



صدر عن دار الثقافة ص.ب ١٣٠٤ ـ القاهرة

١٤٨/١٠ ط ٨٣/١ (١) ٥ ـ ٥
ايداع رقم ١٩٨٢/٢٦٦١ رقم دولى ٧ـ٧٤ـ٧٣٢٢/٩٧٧
طبع بمطبعة دار الجيل للطباعة

مقدمة

علم اللاهوت يمكن أن نعرفه ، على حد تعبير توما الأكويني بأنه « العلم الذى يلقننا الله إياه ، والذى يعرفنا عن طبيعة الله ، والذى يوجهنا إلى الله » . وبعد أن اجتاز ذلك العلم ، فى مستهل القرن الحالى ، التيارات الثائرة المناهضة للمنطق ، والعقيدة ، يبدو أنه يمخر الآن بحاراً أكثر هدوءاً — هذا الوضع الجديد يدعونا للتفاؤل ، ولو أن علم اللاهوت ما زال حتى فى أكثر الدوائر البروتستانتية محافظة ، بعيداً عن التقدير والتوقير اللائقين به ، كالعلم الذى يوجهنا إلى الله ، وإلى معرفته . .

وعنوان الدراسة الحالية هو « علم اللاهوت الكتابى » أى علم اللاهوت الخاص بالكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد . و « علم اللاهوت » وحده كتعبير لا يفى بالغرض ، لأنه قد يقودنا إلى اتجاهات هى أبعد ما تكون عن الكتاب — إن كل فكر لاهوتى صحيح ينبغى أن يكون كتابياً ، لأن الكتاب المقدس ، هو وحده كتاب علم اللاهوت .

وهناك اسم آخر يمكن أن يكون أكثر ملاءمة وهو « تاريخ الإعلان الخاص » ، الذى يحدد لنا ميدان البحث . ولكن يبدو أن كلمة « علم اللاهوت الكتابى » ، قد لصقت بهذا النوع من الدراسة منذ البداية ، حتى أنه لا يمكن التخلى عنها الآن . . .

وعلم اللاهوت الكتابى يتخذ مركزاً وسطاً بين التفسير الكتابى وبين علم اللاهوت النظامى أو المدرسى ؟ وهو يختلف عن علم اللاهوت النظامى ، ليس

فى كونه أكثر كتابية أو التصاقاً بحقائق الكتاب ، بل أن تنظيمه لمادة الكتاب ، هو أكثر اتجاهاً إلى التاريخ ، منه إلى المنطق . ففى الوقت الذى يتناول فيه علم اللاهوت النظامى الكتاب المقدس ككل ، محاولا أن يعرض لتعاليمه كلها بصورة تسلسلية نظامية ، فإن اللاهوت الكتابى يتناول مادة بحثه من وجهة النظر التاريخية ، محاولا أن يعرض لتطور حقائق الإعلان الإلهى منذ الإعلان الخاص فى جنة عدن . . . إعلان فترة ما قبل عهد الفداء ، إلى كماله فى كتابات العهد الجديد حتى نهايتها . .

ورجاؤنا فى المسيح أن تكون هذه الدراسة مصدر عون لخادم الدين ، وطالب اللاهوت ، ودارس الكتاب معاً . وليكن الحمد لله أولا وآخراً

« المؤلف »

محتويات الكتاب

العهد القديم

الجزء الأول : الاعلان الالهى فى العصر الموسوى

الجزء الثانى : الاعلان فى عصر الأنبياء

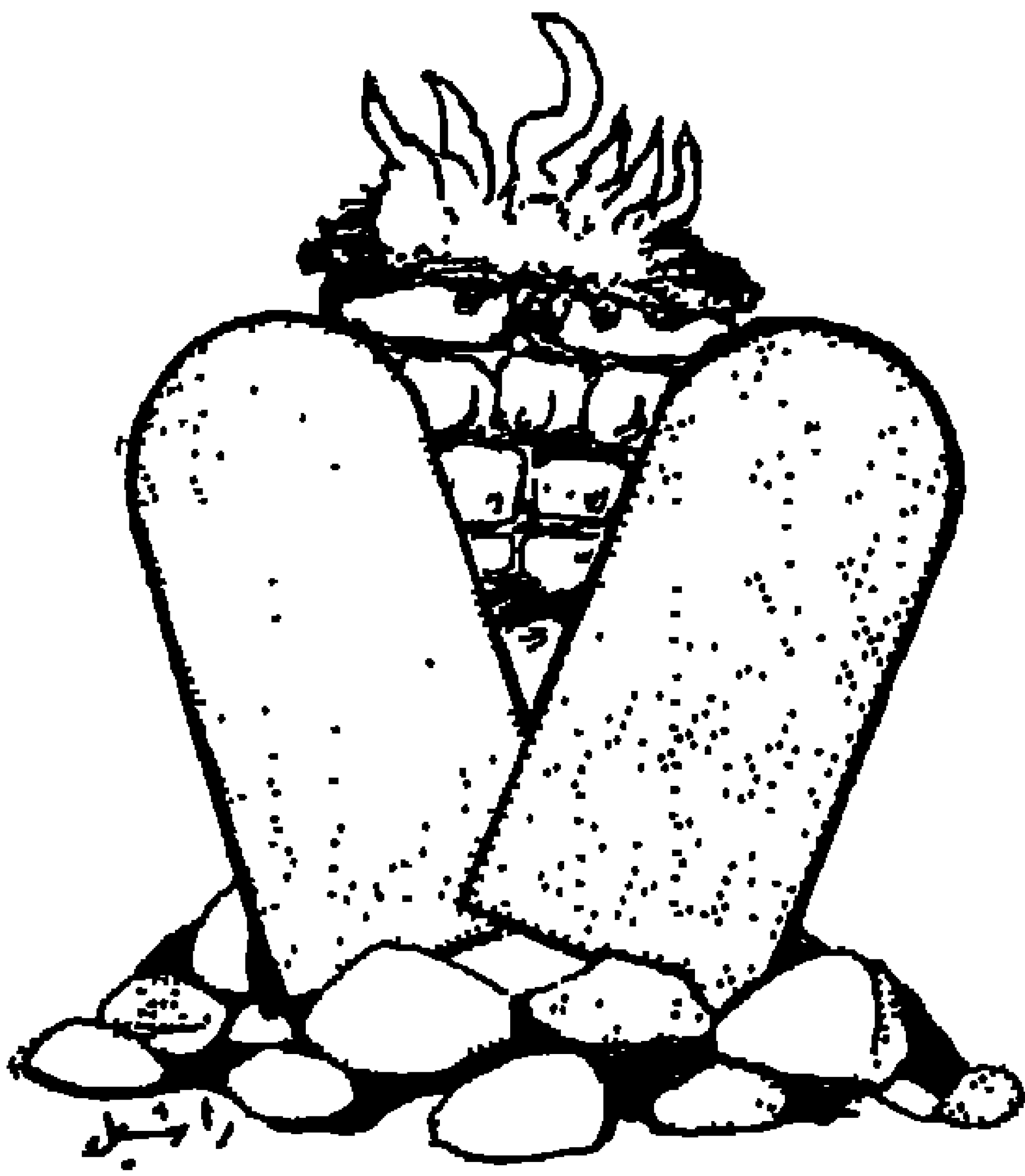
صفحة

العهد الجديد

العهد القديم

الجزء الأول

الإعلان الالهي في العصر الموسوي



تمهيد

طبيعة وطريقة علم اللاهوت الكتابي

إن أفضل طريق يوصلنا إلى فهم طبيعة علم اللاهوت الكتابى ، ومكانته فى دوائر المفاهيم اللاهوتية ، هو بتعريف علم اللاهوت بصفة عامة . وكلمة « علم اللاهوت » من الناحية اللغوية تعنى : العلم الذى يختص بالله . وأى تعريف غير هذا قد يكون مضللا ، أو إذا فحصناه بتدقيق ، نكتشف أنه يؤدى إلى نفس النتيجة .

وعلى سبيل المثال ، دعنا نفحص تعريف علم اللاهوت بأنه « علم الديانة ». فإذا كنا نفهم « الديانة » ذاتياً ، كأنما تعنى مجموع الظواهر الدينية ، والاختبارات فى الإنسان ، فهى بهذه الصورة تنطوى تحت علم الأنثروبولوجيا الذى يبحث فى الحياة النفسية للانسان . . . وهى على هذا النحو ، تتجه إلى الإنسان ، وليس إلى الله . وإذا كنا من الجانب الآخر نفهم الديانة فى صورتها الموضوعية المبينة فى النواميس الإلهية ، الملزمة للانسان ، لأنها صادرة من الله ، فإن السؤال يبرز أمامنا : لماذا يختار الله هذه الديانة دون غيرها ؟ أما الجواب فيكمن فى طبيعة الله ، وفى إرادته . وهكذا فى تعاملنا مع الديانة ، نجد أننا نتعامل مع الله . .

ومن تعريف « علم اللاهوت » بأنه العلم الذى يختص بالله ، تأتى الضرورة بأنه لا بد وأن يبنى على إعلان فوق طبيعى — إننا فى تعاملنا بصورة علمية ، مع

الأشياء المجردة ، نبادر من جانبنا بالخطوة الأولى . فهى أشياء سلبية ، ونحن نمثل الجانب الإيجابى . . . إننا نمسك بها . . نفحصها . . نجرى تجاربنا عليها . ولكن الأمر يختلف بالنسبة للأمور الروحية . فعلى قدر ما يكشف الكائن الروحى عن ذاته ، بقدر ما تكون معرفتنا به كل الحياة الروحية هى فى طبيعتها حياة خفية . . حياة مغلقة على ذاتها . ومثل هذه الحياة لا سبيل لمعرفتها ، إلا عن طريق الإعلان . فإذا كان هذا ينطبق على تعامل الإنسان مع الإنسان ، فكم بالحرى ينطبق على تعامل الإنسان مع الله ؟ . وهذا المبدأ قد تحدث عنه بولس الرسول بصورة تدعو للدهشة فى قوله : « لأن من الناس يعرف أمور الإنسان ، إلا روح الإنسان الذى فيه . هكذا أيضاً أمور الله ، لا يعرفها إلا روح الله . . » (١ كورنثوس ٢ : ١١) . إن فكر الله الخفى ، يصبح معلناً ، ملكاً للانسان ، فقط حينما يكشفه الله للانسان . ينبغى أن يأتى الله إلينا ، قبل أن نستطيع نحن أن نصل إليه . ولكن الله ليس مجرد كائن روحى بما توحى به الكلمة فى إطارها العام ، إنه كائن أسمى ، يرتفع بما لا يقاس ، فوق أعلى مفاهيمنا ، ومداركنا . وهب أن الإنسان يستطيع أن يتغلغل إلى أعماق أخيه الإنسان . . . فسيظل مستحيلا على الإنسان أن يخترق أعماق روح الله . لذلك فقد لزم أن يكشف الله لنا عن طبيعته ، قبل أن نستطيع الوصول إلى معرفته . بل إننا فى الحقيقة نستطيع أن نخطو خطوة أخرى . ففى كل الدراسات العلمية ، نحن نوجد مع الأشياء التى نقوم بفحصها . ولكن فى اللاهوت تنعكس الصلة : الله وحده هو الحقيقة الكائنة العظمى . إنه وحده الذى يعرف نفسه ، وهو الذى يجب أولا أن يدعو المخلوق إلى الوجود ، قبل أن يعلن نفسه لهذا المخلوق ، لذلك كان الخلق هو أول خطوة ، فى الوصول إلى المعرفة الإلهية الفائقة . . .

هناك أيضاً سبب آخر ، يستلزم الإعلان الإلهى قبل التعرف الكافى بالله ، هو الحالة الشاذة التى وصل إليها الإنسان بسبب الخطية . فالخطية قد عطلت الصلة بين الإنسان والله . لقد أحدثت انفصالا بين الإنسان وخالقه ، بعد أن كانت هناك شركة كاملة . . وبسبب طبيعة هذا الوضع ، فإن كل خطوة لتصحيح هذه الحالة الشاذة ، ينبغى أن تأتى من جانب الله . هذه الحقيقة عن حتمية الإعلان ، تقوم ، أو تسقط ، بالإقرار بحقيقة الخطية ، أو إنكار وجودها . . .

أربعة أقسام رئيسية :

ولقد اصطلح علماء اللاهوت ، على تقسيمه إلى أربعة أقسام رئيسية : علم اللاهوت التفسيرى ، وعلم اللاهوت التاريخى ، وعلم اللاهوت النظامى أو المدرسى ، وعلم اللاهوت العملى . أما ما تجب الإشارة إليه ، بصدد دراستنا الحالية ، فهو لماذا وضعنا علم اللاهوت التفسيرى ، على رأس هذه الأقسام ؟ . هذا التفضيل يرجع إلى الحقيقة أن هناك خلفية تكمن فى أعماق كل باحث لاهـوتى ، نستطيع أن نسميها ، موقف الاستقبال السلبى (passive receptive attitude) أو إذا شئت فقل ، موقف الإنسان كمستقبل مستمع ، والله كمتكلم ؟

إن علم اللاهوت التفسيرى لا يقتصر على التفسير فحسب . بل أنه أوسع دائرة ومجالا . وما التفسير إلا بجانب هام فيه ، ولكنه على أية حال مجرد جانب منه . وهو يتضمن البنود التالية :

١ ــ دراسة مشتملات الأسفار المقدسة .

٢ ــ البحث فى منابع الأسفار المقدسة ، من دراسة لكتبة الأسفار ، وتاريخ وظروف كتابتها ، والاعتماد على مصادر ممكنة ، إن كانت هناك مصادر وهذا ما نسميه المدخل إلى الأسفار . ويمكن أن نعتبره امتداداً للتفسير السليم .

٣ ــ الإجابة على السؤال المختص بكيفية جمع هذه الكتابات لتكون كتاباً واحداً هو الكتاب المقدس . هذا الجانب يحمل اسم « قانونية الأسفار » (Canonics).

٤ ــ دراسة الإعلان الإلهى ، أو كشف الله عن ذاته ، فى الزمن ، وفى الأبعاد ، الأمر الذى يسبق تسطير الوثائق الكتابية ، والذى سار زمناً طويلاً جنباً لجنب ، مع تسجيل الإعلان الإلهى ، هذا الجانب الأخير هو الذى يعرف بدراسة « علم اللاهوت الكتابى » . .

هذه الخطوات التى عرضنا لها ، هى الترتيب المنطقى الذى نصل إليه ، من وجهة بحث الإنسان . فإذا نظرنا إلى هذه العملية ، من جانب العمل الإلهى ، فالترتيب يصبح على عكس ذلك . . . إنه يكون على النحو التالى . .

١ ــ إعلان الله عن ذاته . .

٢ ــ تسطير المواد المعلنة . .

٣ ــ جمع الكتابات العديدة ، فى مجموعة واحدة ....

٤ ــ دراسة محتويات الأسفار الكتابية . .

تعريف اللاهوت الكتابي :

وعلم اللاهوت الكتابي ، هو ذلك الفرع من علم اللاهوت التفسيري الذي يختص بعملية إعلان الله عن ذاته ، كما يقدمها الكتاب المقدس . . .

وفي التعريف السابق ، نجد أن كلمة « الإعلان » تشير إلى عمل .

فعلم اللاهوت الكتابي يرى في الإعلان ، نشاطاً إلهياً ؛ ولكننا لا نقول بأنه النشاط الذي وصل إلى منتهاه . إن طبيعته ، وطريقته ، ينبغي أن تتمشى مع سمات وملامح العمل الإلهي نفسه . أما تلك السمات أو الملامح فيمكن تلخيصها على النحو التالي : —

١ – التدرج التاريخي لعملية الاعلان :

فالإعلان الإلهي ، لم يتم في عملية واحدة نهائية ، بل يكشف عن نفسه في عمليات متتابعة على المدى الطويل . وقد كان ممكناً من الناحية التجريدية ، أن يكون غير هذا . ولكن في واقع الأمر لم يكن هذا ممكناً ، ذلك لأن الإعلان لا يقف بمفرده ، بل يرتبط (فيما يختص بالإعلان الخاص) بنشاط إلهي آخر نسميه « بالفداء » . فالفداء لا يمكن أن يكون إلا عملية تاريخية متتابعة ، لأنه يتجه إلى الأجيال البشرية التي تظهر على مر التاريخ . فالإعلان هو تفسير الفداء . لذلك ينبغي أن يكشف عن ذاته على مراحل ، كما يتم ذلك في عملية الفداء . ومع ذلك فمن الواضح أن العمليتين لا تسيران معاً إلى النهاية . لأن الإعلان يصل إلى ختامه في وقت معين ، بينما يستمر الفداء . . .

ولكي نفهم هذا ينبغي أن نضع في اعتبارنا تفرقة هامة في دائرة الفداء نفسه . فهو من الجانب الواحد موضوعي ومركزي . . ومن الجانب الآخر ذاتي وفردي ، أما الجانب الأول فنقصد به عمليات الله في الفداء ، التي تتم

لصالح الإنسان البشرى ، ولكن خارجاً عنه . أما الجانب الثانى فنقصد به أعمال الله التى تدخل فى العامل الإنسانى . ونحن نسمى الأعمال الموضوعية مركزية ، لأنها تحدث فى مركز دائرة الفداء ، وهى تخص الجميع سواء بسواء ، ولا حاجة إلى تكرارها بل لا يمكن تكرارها . هذه الأعمال المركزية ، الموضوعية . هى التجسد ، والكفارة ، وقيامة المسيح .

أما الأعمال التى تحدث فى الدائرة الشخصية أو الذاتية ، فإننا نسميها فردية ، لأنها تحدث وتتكرر فى كل فرد على حدة . وهذه الأعمال الشخصية الفردية هى التجديد ، والتبرير ، والتغيير ، والتقديس ، والتمجيد .

والإعلان يرتبط بعملية الفداء المركزية الموضوعية فقط . . . وهذا يفسر لنا ، لماذا يمتد الفداء ، إلى ما هو أبعد من الإعلان . فلو ربطنا بين الإعلان ، وبين الفداء الشخصى الفردى ، فإن هذا معناه تعامله ، مع مسائل شخصية خاصة ، بدلا من تعامله مع فداء البشرية بصورة جماعية . ولكن هذا لا يعنى أن المؤمن لا يستطيع أن ينال الاستنارة من الإعلان الإلهى فى الكتاب ، لاختباره الشخصى الفردى ، لأننا ينبغى أن نذكر أنه إلى جانب العملية الموضوعية ، هناك عملية مستمرة ، هى التطبيق الشخصى الفردى ، والكثير من ذلك ينعكس على صفحات الأسفار المقدسة . إن الفداء الشخصى الفردى لم يبدأ أولا حيث انتهى الفداء الموضوعى المركزى ؛ بل سار معه جنباً إلى جنب منذ البداية .

وهناك فترة لاحقة فى المستقبل ، نتوقع فيها استئناف الفداء الموضوعى المركزى ، هى فى مجئ المسيح الثانى . فى ذلك الوقت ستحدث أحداث خلاصية عظيمة ، بالنسبة للعالم ، وبالنسبة لشعب الله أيضاً ، تضيف صفحات مشرقة للحق الذى نملكه الآن . .

٢ ـ تشكل الاعلان ، فعلياً ، فى التاريخ :

وعملية الإعلان لا تتمشى مع التاريخ فحسب ، بل أنها أيضاً متمثلة ، ومتجسدة فيه أى أنحقائق التاريخ نفسها لها دلالة إعلانية . وصليب المسيح وقيامته مثالان لذلك . ينبغى أن نضع الإعلان العملى ، إلى جانب الإعلان الشفاهى . وهذا ينطبق بطبيعة الحال على أعمال الفداء المميزة . فى هذه الحالات يجتمع الفداء مع الإعلان . وينبغى أن نلاحظ ، فى هذا الصدد ، أمرين :

أولا : أن هذه الأعمال ، ذات الصبغة المزدوجة لم تحدث مبدئياً لقصد الإعلان . فصفتها الإعلانية ، تأتى فى المرتبة الثانية . إنها أساساً لها هدفها الذى يسمو على الإعلان . فهى تشير فى حقيقتها إلى الله ، وعلى هذا الأساس فقط تتجه إلى الإنسان لتعليمه . فيسبقها ، ويتبعها الإعلان الشفاهى . فالترتيب هو : الكلمة أولا ، والحقيقة ثانياً ، ثم تأتى الكلمة التفسيرية . العهد القديم يقدم لنا الكلمة النبوية التمهيدية ، والأناجيل تسجل الحقيقة الفدائية الإعلانية ، والرسائل تعطينا التفسير النهائى . . .

٣ ـ الطبيعة العضوية للعملية التاريخية ، كما نلاحظها فى الاعلان :

وكل زيادة هى تقدم . ولكن ليست كلها زيادة تقدمية تحمل صفات عضوية . والطبيعة العضوية لتقدم الإعلان ، تفسر لنا أموراً عديدة . أحياناً يقال إن افتراض التقدمية المرحلية فى الإعلان ، ينفى كماله المطلق فى كل المراحل . هذا يمكن أن يكون صحيحاً ، لو كان التقدم غير عضوى . أما التقدم العضوى فهو كامل من البذرة ، حتى البلوغ إلى الشجرة الشامخة . فالبذرة أقل جرماً من الشجرة . ولكننا لا نقول فى المفهوم النوعى ، إنها أقل كمالا ، لأنها أقل حجماً .

والصورة التى يدور حولها شرحنا ، تفسر لنا كيف يمكن أن نرى كمال كفاية الحق الإلهى حتى فى المرحلة الأولى لظهوره : صورة البذرة (أى المرحلة الأولى) التى يوجد فيها الحد الأدنى من المعرفة الجوهرية التى لا غنى عنها . وهى أيضاً تفسر لنا كيف أن الإعلان يحدد مساره التقدمى ، بمسار الفداء التقدمى . فإذا كان تقدم الفداء عضوياً ، فالإعلان ينبغى أن يشترك معه فى طبيعته . وحيث يتباطأ الفداء فى خطاه ، فالإعلان أيضاً يتباطأ . ولكن الفداء عضوى فى تقدمه ، كما نعلم ، فهو لا يتقدم فى حركة رتيبة منتظمة ، بل فى صورة « حقبية » . وحيث نرى تكاثر الأعمال الفدائية ، أو تراكم أعمال فدائية عظيمة ، فإن الإعلان يزداد سرعة ، وحجماً . وأيضاً نستطيع أن نفسر من الطبيعة العضوية للاعلان ، تعدد أشكاله وتزايدها باستمرار ، فهذا على الدوام هى ظاهرة لنمو الحياة العضوية . فى العهد الجديد نرى هذا التعدد بصورة أوضح منه فى القديم ، وفى عهد الأنبياء نراه أكثر وضوحاً منه فى عهد موسى . .

وهنا تأتى بعض الملاحظات على هذا الفكر الأخير . فهناك من النقاد من يرى بأن هذا التنوع أو التباين فى الكتاب ، يجب أن يكون ضربة قاضية للايمان ، فى كماله ، وعصمته . . . فإن كان لبولس رأيه ، ولبطرس رأى آخر ، فكلاهما فى أفضل الحالات — لا يمكن أن يكونا فى جانب الصواب المطلق ، وهذا يمكن أن يكون صحيحاً ، لو لم يكن الحق يحمل فى جوهره ، مظاهره التعددية . فالعصمة لا تقتضى التناسق الجامد . الحق غنى فى ذاته . . مركب ، لأن الله كذلك . أما التصور السالف ، فهو خاطئ لأنه يستند على فكر مغلوط خاطىء ، عن طبيعة الله ، وصلته بالعالم رغم أنه فى أعماقه يعترف بربوبية الله . إنه يتصور الله ، بمعزل عن دائرة العالم ، يقف خارج دائرة

خليقته ؛ وهو لذلك يتجه إلى هذه الوساطة البشرية القاصرة ، أو تلك ، لتوصيل حقه المعلن ، وما دامت هذه الوسائط قاصرة ، فالنتيجة المنطقية ، أن الإعلان يصبح قاصراً متضارباً . فعقلية بولس الجدلية المنطقية ، تصبح عقبة كأداء فى طريق توصيل الرسالة ، شأنها فى ذلك شأن عقلية بطرس البسيطة العملية ضحلة الثقافة ، أما من وجهة النظر الإلهية فإن الموضوع يأخذ صورة أخرى ، فالحق يضم فى باطنه وجوهه المتعددة . والله هو الذى يسيطر تماماً على كل أجهزة الإعلان ، ويشكل كل واحد منها حسب القصد المطلوب. منه أن يؤديه فإذا كان للانجيل نسيجه التعليمى المحدد ؛ فبولس المتضلع الموهوب هو أصلح ما يكون للتعبير عنه ، لأن الله قد زوده مسبقاً بهذه المواهب ، لهذا القصد بالذات .

٤ ـ أما السمة الرابعة ، من سمات الإعلان ، التى تدفعنا إلى دراسة علم اللاهوت الكتابى ، **فهى إمكانية تطبيقه العملى :**

إن إعلان الله عن ذاته لم يقدم إلينا لتدور حوله النظريات العقلية . صحيح أننا لا ينبغى أن نغفل الحقيقة ، أن العقل التى يمكنه أن يمجد الله حقاً ، فى تأمله العقلى فى الكمالات الإلهية ، وهذا حق تماماً كاستخدام الإرادة بكل طاقاتها فى خدمة الله . ولكن الديانة العقلية ليست هى كل الهدف الذى يهدف إليه الإعلان الإلهى . إن الإنجيل يعلمنا ـ وهذا حق ـ أن معرفة الله هى حياة أبدية . ولكن المعرفة هنا ، ليست بالمفهوم الهلينى (أى بحسب الفلسفة اليونانية) ، بل بالمدلول السامى (المفهوم العبرى) . المعرفة الهلينية معناها انعكاس حقيقة الشىء ، على مرآة مشاعر الإنسان . أما المعرفة السامية ، أو بالأحرى المعرفة الكتابية ، فهى تعنى ارتباط حقيقة الأشياء عملياً باختبار

الإنسان الباطنى فى الحياة . وعلى ذلك فإن « المعرفة » ، فى قاموس الكتاب تعنى ، « المحبة » ، أو « التفوق فى المحبة » . لأن الله يرغب فى أن يعرف على هذا المنوال . لقد سمح بأن يشرق إعلانه فى ثنايا الحياة التاريخية لشعبه .

ودائرة الإعلان لم تكن مدرسة فلسفية ، بل كانت عهداً . إن الحديث عن المعرفة ، بأنها تهذيب ، أو تثقيف للانسانية ، هو فكر عقلانى ، لا يمت لمنطق الكتاب المقدس بصلة . فكل ما أعلنه الله عن نفسه ، قد جاء استجابة لحاجات شعبه العملية ، كما استلزمتها ظروف التاريخ . . .

الأمور العديدة التى يشير إليها علم اللاهوت الكتابى :

أطلق عبارة « علم اللاهوت الكتابى » أولا ، على مجموعة من الآيات ، تستخدم فى دراسة علم اللاهوت النظامى . ثم أطلقها « الأتقياء » على دفاعهم ضد الطريقة المدرسية فى معالجة المشاكل اللاهوتية . وبالطبع لم يكن فى هذه أو تلك ، مايدعو إلى قيام علم لاهوتى جديد متميز ، حتى أتى ج. ب. جبلر (١) الذى أدرك أن ما يميز علم اللاهوت الكتابى ، هو المبدأ التاريخى فى معالجته . ولكن جبلر ، مع الأسف ، كان متأثراً بالمدرسة العقلانية التى كان ينتمى إليها. وكانت أهم خصائص هذه المدرسة ، احتقارها للتقليد وللتاريخ ، وعبادة العقل كالمصدر الوحيد للمعرفة الدينية . وعلى هذا الأساس وضع أصحابها خطاً مميزاً بين :

(أ) المعتقدات القديمة المسجلة فى الكتاب ، كحقيقة تاريخية .

(ب) وما أثبت العقل صحته . . .

---

(١) فى كتابه De justo diecrimine theologiae kiblicae et dogmaticae

أما الأولى فقد رفضت بالكلية كشيء لا أساس له . أما الثانية ، فقد قبلت على أساس أنها حق ، ليس لأنها سجلت فى الكتاب ، بل لأنها تتفق مع استنتاجات العقل . فإذا سألنا لماذا وجدت فى الكتاب ؟ فإن الجواب يأتينا ، بأنه فى المراحل الأولى لتطور البشرية ، لم يكن البشر قد وصلوا بعد إلى اكتمال النضج العقلى ، حتى يبنوا معتقداتهم ، وممارساتهم الدينية على أساسه ، وعلى ذلك بنى الله الإيمان على السلطان الخارجى ، الأمر الذى أصبح الآن نائلا.

ومن المهم لنا أن ندرك ، أن هذه العقلانية الغشيمة ، لم تكن مذهباً فلسفياً مجرداً من الفكر الدينى ، بل كانت لها صبغتها الدينية . وهكذا هاجمت العقلانية الدين بضراوة زمناً طويلا فحق لنا أن نقف فى وجهها ونقاومها من وجهة النظر الدينية . وما ينبغى علينا ملاحظته ، هو محاولته الزائفة فى إثبات كيانها ضد الله ، فى دائرة الحق ، والإيمان . إن قبول الحق استناداً على سلطان الله هو عمل دينى بحت ، والإيمان بوحى الكتاب ، يمكن أن نمتدحه كعمل تعبدى . وهذا يفسر لنا ، لماذا فضلت العقلانية ، أن تثبت وجودها فى دائرة الدين ، أكثر منها فى دائرة الفلسفة البحتة ؟ . ذلك لأن عقل الإنسان الخاطئ ، فى غباوته ، يحاول أن يقف وجهاً لوجه ، ضد أى سلطان أعلى منه . فمعارضته العقلانية للتقليد ، هو وقوف فى وجه الله ، كمصدر للتقليد . ومعارضتها لعلم اللاهوت الكتابى ، لا تهدف إلى تكريم التاريخ ، وتصفيته من أثر التقليد ، ولكنها تهدف إلى إهدار قيمة التاريخ ، والتقليد معاً . زد على هذا أننا نرى أن العقلانية — من وجهة النظر الأخلاقية — تقصر عن الهدف الحقيقى ، وذلك بتمجيدها للحاضر على حساب الماضى والمستقبل معاً . فهى ترى فى نفسها أنها وصلت إلى قمة التطور . فبريق العظمة المتناهية التى ترى العقلانية أنها قد وصلت إليها ، لا يمكن أن يجعلها تنتظر من الله شيئاً أكثر فى المستقبل .

ولقد كان من المعتقد سابقاً ، أنها ميزة ذات أهمية كبرى أن نفحص الحق تاريخياً . ولكن القيام بهذا بدون روح خشوعية ، أسقط عنه الحق فى أن يسمى نفسه بعلم اللاهوت .

فالسمة العقلانية فى علم اللاهوت الكتابى فى الوقت الذى تركز فيه على الناحية التاريخية ، تعتبره بلا قيمة من الناحية الدينية . . . .

ولقد تأثر علم اللاهوت الكتابى منذ ولادته ، بهذه الظروف العقلانية التى تحيط به ، ليس كما تأثر بالتيارات الفلسفية بوجه عام فحسب ، بل فى طبيعته بصورة خاصة . وهذا يتضح من المدى الذى تأثر فيه — فى العصر الحاضر — بفلسفة النشوء والارتقاء . وهذا نراه فى اتجاهين .

أولا : أن التطور الكيفى الذى تراه نظرية الارتقاء بالنسبة للعالم ، قد امتد إلى دائرة الحق الدينى . فلقد قيل إن التطور الدينى ارتقاء ، ليس فقط من الأدنى إلى الأسمى ، بل من البربرى البدائى إلى المثقف المتحضر . . . من الزائف إلى الحقيقى . . من الشر إلى الخير . وإن الديانة بدأت بعبادة الأرواح . (animism)[1] .

ثم كانت التعددية (تعدد الآلهة) ، وبعدها الأحدية (مع الإيمان بوجود آلهة أخرى) . ثم جاء التوحيد . هذا الرأى بالطبع ينفى الإعلان نفياً قاطعاً جاعلا كل الأشياء متناسبة مترابطة أحدها بالآخر ، بحيث لا يبقى هناك موضع لكمال العامل الإلهى كمالا مطلقاً . . .

---

(١) أى الاعتقاد بأن كل ما فى الوجود له روحه الواجب التعبد لها .
(٢) Absoluteness of the Divine Factor.

والاتجاه الثانى نراه ، فى كون فلسفة الارتقاء تنتمى إلى ما يسمى بالأسرة الإيجابية (Positivism) التى تعلم أنه لا سبيل لنا إلى معرفة شيء إلا إذا كان ظاهراً . وأننا لا ندرك إلا الظواهر . . . الجانب الانطباعى المحسوس من العالم فحسب ، وليس الحقيقة الباطنية الموضوعية أو ما يسمى الأشياء فى ذاتها أما الله ، والنفس ، والخلود ، والحياة الأخرى . . إلخ ، فلا تدخل ضمن دائرة المعرفة البشرية ، التى هى ، فى واقع الأمر ، ليست بمعرفة بالمعنى الصلب القديم . وعلى ذلك فكل هذه الحقائق الموضوعية تعتبر خارج نطاق علم اللاهوت . فإن كنا نبقى على اسم « علم اللاهوت » ، فإنما هو اسم مغلوط ، لدراسة وتبويب بعض الظواهر الدينية ، وموضع البحث ، ليس فيما هو حقيقى أو غير حقيقى ، بل فيما كان يدين به الأقدمون ، ويعتقدون به فى الماضى .

مبادىء هادية :

وأمام مثل هذه التأثيرات المشوشة المركبة ، من المهم جداً لنا أن نرسى المبادئ التى نريد الاسترشاد بها فى مجال بحثنا . وهى :

١ ــ **الاقرار بطبيعة عصمة الوحى** كأمر جوهرى لازم لكل استخدام لاهوتى قانونى لهذه الكلمة . هذا هو جوهر الاعتقاد بالألوهية . فإن كان الله ، إلهاً له ذات وإدراك ، فالنتيجة الحتمية الملازمة لذلك ، هى أنه فى كل طريقة يعلن بها عن ذاته ، لا بد أن يقدم لنا ، تعبيراً معصوماً عن طبيعته ، وأهدافه : ينبغى أن ينقل إلينا أفكاره ، مطبوعة بطابع الألوهية التى لا تخطئ .

وإن كان الأمر غير ذلك ، فإن هذا يترك المجال للقول ، بأنه فى طبيعته ، مقيد بمحدودية العالم ، مما يعوقه عن الاتصال بالعالم . ومن الواضح أن خلفية

مثل هذا الرأى ليست عقيدة الألوهية ، بل عقيدة « وحدة الوجود »[1] (Pantheism)

٢ — وعلى علم اللاهوت الكتابى أن يعترف من جانبه أيضاً ، بحقيقة خلفية الإعلان ، وموضوعيته . بمعنى أن الاتصال الحقيقى قد أتى من الله إلى الإنسان بطريقة فوق طبيعية . ونحن لا نقصد بهذا أن نحقر فكرة الإملاء (Dictation) . فالإملاء لا نهاية فيه ، وعلى الأخص إن كان من الله للانسان . وكثيرون من الذين استقبلوا الإعلان ، يؤكدون بأن مثل هذه الطريقة لم تكن نادرة الحدوث .

على أن هذا لا يعنى أن كل الإعلان قد جاء بهذا الأسلوب الموضوعى... فهناك جزء يمكن أن نسميه « بالإعلان الباطنى » ونعنى بهذا نشاط الروح فى الباطن ، فى تأثيرها فى أعماق اللاشعور ، مما ينجم عنه ، ظهور أفكار بحسب مقاصد الله . والمزامير تقدم لنا أمثلة لهذه الصورة من الإعلان ، كما نلمسها أيضاً فى القطع الشعرية التى نلتقى بها هنا وهناك فى الكتابات النبوية ، ومع أنها جاءت خلال قنوات باطنية ، إلا أننا لا نقلل من السلطان الإلهى فى تقديمها ، وإلا لما أمكن تسميتها بالإعلان الإلهى . فى هذه الصور الباطنية ، يمتزج الإلهام ، بالإعلان . ولكننا ينبغى أن نحترس من أن نحسب ، كل كتابات الوحى أو الإعلان الإلهى ، من هذا النوع من الإيحاء الباطنى ، فهذا ما يهدف إليه البعض فى العصور المتأخرة ، لتجريد الإعلان من عصمته . فمن بين الصور المألوفة ، حصر الإعلان فى عملية الكشف عن الذات التى قام بها الله .

---

(١) المذهب القائل بأن الله والطبيعة شىء واحد وأن الـكون المادى والانسان ليسا إلا مظاهر للذات الالهية .

بنفسه ، واستخلاص محتويات الأفكار الكتابية من تأملات البشر فى عملية الكشف الذاتى الإلهى . فإن مثل هذه النظرية ما هى إلا عطاء لوضع كل تعاليم الكتاب فى نطاق نسبية الأفكار البشرية التى لا يمكن التحقق من مصدرها الإلهى لأنه لم يبق شىء موضوعى لنتحقق به منها .

إن الاعتقاد فى ترابط الإعلان الموضوعى ، والشخصى معاً ليس هو من نتاج الفكر الضيق المتزمت الذى عفى عليه الزمن ، فهو فى واقعه ثمرة العقول الرحبة ، لأنه يأخذ فى اعتباره كل الوقائع . إن عثرة « الإملاء » تكمن فى تقدير الله تقديراً ضعيفاً ، مع تعظيم الإنسان . فإن كان الله يتنازل ليعطينا إعلاناً فإن له هو أولا ، وليس لنا أن يقرر الشكل الذى يقدم لنا به هذا الإعلان . وما علينا ، إكراماً لله ، إلا أن نقبل كلامه ، فى ملء قدره الإلهى .

٣ ــ وعلم اللاهوت الكتابى يعنى عناية فائقة بمسألة الوحى . وهذا يتوقف بجملته على الشىء الذى نجعله موضوعاً يدور حوله بحثنا . فإن كان هذا الشىء يتركز فى معتقدات وممارسات الناس فى الماضى ، فإنه من الواضح أنه لاقيمة لبحثنا فى حقيقة جوهر المادة التى نعالجها ، إن كنا نعتبره بدرجة أكبر ، أو أقل ، مجرد تسجيل يمكن الاعتماد عليه ، للأحداث التى كانت جارية . سواء كانت فى حد ذاتها حقيقية أم غير حقيقية . إن علم اللاهوت الكتابى بهذا المفهوم ، يجب أن يوضع مع علم اللاهوت التاريخى وليس مع علم اللاهوت التفسيرى . ويمكن على هذا الأساس أن نفهمه على أنه تاريخ العقائد فى الأزمنة الكتابية . فهو يتعامل مع إشعياء ، كما يتعامل مع أوغسطينوس ، ومركز الدائرة هو ما كان يؤمن به أولئك أو هؤلاء ، وليس إن كان إيمانهم هذا يستند على أساس صادق أم لا .

ولكن مفهومنا نحن عن هذا الأمر ، هو أن نتناوله على أساس أنه إعلان من الله . ولذلك فإن عامل الوحى ، ينبغى أن يحسب حسابه كأحد العناصر ، التى تدفع الحق الذى ندرسه ، بطابع سلطان الله . .

ويجب عدم الاعتراض أنه بهذه الصورة ، نحن نفترض أن الوحى فى الكتاب يقتصر على ما يتصل بالمناسبات الخاصة التى تدخل الله فيها فى عملية الإعلان ، وكأننا – كعلماء لاهوت كتابى – نعترف بعدم المبالاة بما يتعلق « بالوحى المطلق » ، فالاعتقاد بالوحى الجزئى هو ظاهرة حديثة لا سند لها فى ما يعلمه الكتاب عن نفسه ، فعندما يتكلم العهد الجديد عن وجه العهد القديم ، فهو يستخدم عبارات مطلقة جامعة مانعة ، فإذا رجعنا إلى ما يقوله الكتاب نفسه فى هذا الصدد ، لرأينا أنه إما أن يكون الوحى « مطلقاً » أو لا وحى بالمرة . وكما رأينا أن الإعلان لا يمكن حصره فى بعض العبارات المتفرقة ، ولكنه يشمل كل الحقائق ، وهى حقائق ليست قليلة الأهمية ، بل هى سدى الإعلان الفدائى ولحمته ، وبها يستكمل الكتاب صورته ، وإن لم تتقرر تاريخية هذه الحقائق – بمعنى أقوى مما تؤدى إليه الأبحاث التاريخية – فإن كل ما يعلمه الكتاب يصبح موضع شك مما يجعل الإعلان كله موضع مريب ، فالثقة الكاملة الراسخة فى إعلانات الكتاب تعتمد كلية على الصورة التاريخية التى تبدو عليها .

وكذلك علينا أن نذكر أن الكتاب المقدس ، يعطينا ، فى بعض الأحيان ، فلسفته الخاصة عن كتبة الأسفار . لنأخذ بولس على سبيل المثال . فهو له آراءه الخاصة ، بالنسبة لنسيج الإعلان فى العهد القديم وهنا يصبح موضوع الوحى المطلق الذى يمتد إلى تعاليم بولس التاريخية ، ذا أهمية بالغة ، فإذا كنا

نؤمن بأن بولس ، فى كتابته لهذه الآراء ، كان مسوقاً بالوحى ، فإن هذا سوف ييسر لنا الطريق ، لإثبات طبيعة الإعلان فى العهد القديم . وليس من اللازم أن نكون لأنفسنا فكراً خاصاً فى هذا المجال . وإذا حدثت أية محاولة من هذا القبيل ، كما حدث من إحدى مدارس النقد الكتابى للعهد القديم ، فإن تلك المحاولة لا تستند فقط على إمكانية تنحية عامل الوحى ، بل على إنكاره بالكلية . .

الاعتراضات على اسم « علم اللاهوت الكتابى » :

وهنا سوف نتقدم لفحص بعض الاعتراضات التى توجه إلى اسم « علم اللاهوت الكتابى » . .

١ — إن الاسم متسع ، عريض الدائرة . لأنه بعيداً عن دائرة الإعلان العام ، فإن كل علم لاهوت ، كما هو مسلم به يعمد على الكتاب . فلذلك ليس من المعقول أن نطلق لقب « كتابى » على فرع واحد . .

٢ — فإذا قيل إن كلمة كتابى يجب ألا تعنى بالضرورة أنه وحده الذى يرجع إلى الكتاب ، بقدر ما تعنى طريقة خاصة لإظهار الحق فى صورته الكتابية الأصلية ، دون ما تغيير ، فجوابنا يجب أن يكون هو أن ذلك — من جانب — يعكس ، بالضرورة ، ظلا على أنظمتنا اللاهوتية بأنها مذنبة فى احتكارها للحق ، ومن الجانب الآخر أن « علم اللاهوت الكتابى » يعطى لنفسه أكثر مما يجب بادعائه بأنه يخلو من التغيير فى معالجته للمادة الكتابية .

فالحقيقة هى إن علم اللاهوت الكتابى ، شأنه شأن علم اللاهوت النظامى ، يضفى على المادة الكتابية نوعاً من الصياغة الجديدة ، والفارق الوحيد بينهما

هو فى المبدأ الذى على أساسه يحدث ذلك التغيير . فنى علم اللاهوت الكتابى تغلب الصبغة التاريخية ، بينما فى علم اللاهوت النظامى، تغلب الصبغة المنطقية . وكلاهما لازمان ، ولا مفاضلة بينهما .

٣ – إن الاسم غير مناسب ، لأنه لا ينطبق على بقية فروع الدراسات اللاهوتية الأخرى ، وينجم عنه تضارب فى استخدامه وعلى ذلك فمن الأفضل جداً ، استبدال اسم علم اللاهوت الكتابى باسم « تاريخ الإعلان الخاص » ؛ فهذا الاسم يحدد بكل دقة وبما لا يدع مجالا للتضارب الناجم عن التسمية الأولى ، ما نهدف إليه فى دراستنا . ومع ذلك فمن العسير ، استبدال اسم درجت الدوائر العلمية ، على استخدامه زمناً طويلا . . .

علاقة علم اللاهوت الكتابى بالفروع الأخرى :

ونريد هنا ، أن نثبت العلاقة بين علم اللاهوت الكتابى ، والفروع الأخرى من نفس « أسرة العلوم اللاهوتية » . .

١ – فهناك صلته بفرع التاريخ المقدس ، أى التاريخ الكتابى ، وهو وثيق الصلة به ؛ ولا يمكن إلا أن يكون كذلك ، حيث أن الفرعين يشتركان فى استخدام مادة واحدة . وفى التاريخ المقدس ، يشغل الفداء مركز الدائرة ؛ ودراسة الفداء ، لا يمكن أن تتم ، بدون دراسة الإعلان ، حيث أننا قد رأينا فيما سبق أن بعض الأفعال ، هى فدائية ، وإعلانية فى نفس الوقت ، بحيث تختلط حدود الواحد بالآخر . على أنه يمكننا أن نضع خطاً مميزاً – منطقياً وإن لم يكن عملياً – بين الاثنين : فى تسليمنا ، بأنه لكى ينقذ الله العالم من حالة الخطية ، استلزم الأمر أن يعمل الله ، فى خطين يتصلان بدائرتين ، عملته الخطية فيهما عملها الهدام ، وهاتان الدائرتان هما دائرة الكيان (Being)

ودائرة المعرفة . فلتصحيح وضع العالم فى الدائرة الأولى استلزم الأمر الفداء . ولتصحيح مساره فى الدائرة الثانية ، اقتضى الأمر الإعلان . فالدائرة الأولى أنتجت التاريخ الكتابى ، والدائرة الثانية أنتجت علم اللاهوت الكتابى .

٢ – وهناك الصلة بين علم اللاهوت الكتابى وبين مقدمات أسفار الكتاب. ولو أن مقدمات الأسفار ، تسبق علم اللاهوت . والكثير منها يعتمد على تاريخ الوثائق الكتابية ، والظروف التى كتبت فيها ، لبيان موضع الحق الذى تعلنه فى خطة الإعلان الإلهى . والجداول التاريخية التى تثبتها مقدمات أسفار الكتاب ، هى التى تحدد وتنظم جدولة علم اللاهوت الكتابى . وهذا لا يعنى بالطبع أن تتبع الكشف التدريجى للحق ، لا يصل إلى أبعد من زمن كتابة الوثائق . فالأسفار الخمسة ترجع إلى الماضى فتسجل ما أعطى من إعلانات منذ البدء ، ولكنها تتضمن أيضاً الكثير مما أعطى من إعلانات لموسى ومن خلاله. ومع ذلك فهذان العنصران ينبغى أن نميز بينهما – وهذا يكفى فيما يختص باعتماد علم اللاهوت الكتابى على مقدمات الأسفار . وعلى الرغم من هذا ، فيمكن أن ينعكس الترتيب . فحين لا يكون هناك دليل خارجى كاف لتعيين زمن وثيقة ما ، فإن علم اللاهوت الكتابى ، يمكنه أن يقدم لنا المعونة ، حينما يرشدنا إلى الوقت الذى يتناسب فيه مضمون الإعلان فى هذه الوثيقة ، مع تقدم الإعلان ، وتطوره . .

٣ – وأخيراً هناك الصلة بين علم اللاهوت الكتابى ، وبين علم اللاهوت النظامى ، فلا فارق بينهما فيما يتعلق بصلتهما بالأسفار المقدسة ، فالاثنان متساويان فى هذه الصلة . ولا يكمن الفارق فى كون الواحد يطور مادة الكتاب بينما الآخر يبقى عليها كما هى . فالاثنان يطوران الحق الكتابى بصورة متساوية ؛

ولكن الفارق يكمن فى المبادئ التى بها تحدث هذا التطور . فى علم اللاهوت الكتابى يستند المبدأ إلى التاريخ ، بينما فى علم اللاهوت النظامى ، يقوم على المنطق . فعلم اللاهوت الكتابى يرسم خطاً مستقيماً للتطور ، بينما النظامى يرسم دائرة ، وأيضاً ينبغى أن نذكر أنه على خط التطور التاريخى ، هناك ، فى أكثر من نقطة ، بداية للارتباط بين عناصر الحق ، يمكن أن نميز فيها بدايات التبويب النظامى . .

طريقة علم اللاهوت الكتابى :

إن طريقة علم اللاهوت الكتابى ، يمكن فى أساسها ، أن تتقرر على مبدأ التطور التاريخى. ومن هنا يستلزم الأمر تقسيم مسار الإعلان إلى حقب متميزة. ومهما كان الاتجاه الحديث ، نحو استبعاد مبدأ الدورية (تكرار الأحداث) من العلوم التاريخية ، فمن المؤكد أن الله فى كشفه للاعلان ، قد استخدم هذا المبدأ . . . ولذلك يلزم أن لا نحدد هذه الحقب بطريقة عشوائية ، أو على غير هدى ، أو حسب الأهواء . ولكن فى اتساق تام مع خطوط التقسيم التى يحددها الإعلان نفسه : فالكتاب هو أدرى بحقيقة أنه كائن حى يعرف حقيقة تركيبه وهو ما لا نستطيع نحن أن نعرفه فى جميع الأحوال والمبدأ الذى يفترض أن قطع العهد — الذى تتابع مراراً — هو العلامة المميزة لبداية عهود جديدة ، له أهمية بالغة ، ويجب أن نتنبه له جيداً . وإلى جوار مبدأ الدورية هذا ، فإننا ينبغى أن نتنبه إلى تجميع العناصر المتعددة للحق ، ووضعها فى حدود دورتها الزمنية .

هنا أيضاً ينبغى علينا أن لا نسير حسب أهوائنا ، فبناؤنا للحق العقائدى على أساس ما بين أيدينا من الإعلان الكامل ، فينبغى ألا نفترض وجوده عند

الذين أعطى لهم هذا الإعلان فى وقته ، بل علينا أن نتغلغل بقدر الإمكان ، إلى تفكيرهم ، وظروفهم ، ونرى مفهوم الحق ، فى عناصره الأولى ، كما قدم إليهم . هناك نقطة تربط بين التطور التاريخى للاعلان، وتجميع الحق فى دوائر ذات مركز واحد فكثيراً ما حدث تطور ، بانتقال عنصر من عناصر الحق ، كان يحتل محيط الدائرة قديماً فأصبح الآن يحتل مركزها . إن جوهر المسألة هو كيف نعدل فى حكمنا على المميزات الشخصية فى أوانى (وسطاء)الإعلان. فهذه المميزات الفردية هى التى تخدم الخطة التاريخية . وهناك من يقترح دراسة كل سفر على حدته . ولكن هذا يؤدى إلى تكرار لا داعى له ،.لأن هناك أموراً كثيرة مشتركة . والخطة الأفضل هى أن نطبق المعالجة الجماعية على المراحل الأولى للاعلان ، حيث لم يكن الحق قد تنوعت جوانبه ، ثم تخصيص المعالجة لكل سفر على حدته فى المراحل المتأخرة حيث تنوعت الجوانب .

الفوائد العملية لدراسة علم اللاهوت الكتابى :

بقى أن نقول شيئاً عن الفوائد العملية لدراسة علم اللاهوت الكتابى . . . ويمكن أن نلخصها فيما يلى :

١ ــ أنها تشرح لنا مراحل النمو العضوى لحقائق الإعلان الخاص . وهذه الطريقة تعيننا على تحديد نقط التركيز . فى الجوانب المتعددة للتعليم والكرازة . .

فالورقة من الشجرة ، ليست فى أهمية الغصن . والغصن ليس فى أهمية الفرع . ولا الفرع فى أهمية الجذع . وزيادة على هذا فإننا فى عرضنا للتركيب العضوى للاعلان ، فإن علم اللاهوت الكتابى ، يقدم لنا برهاناً أصيلا لحقيقة وواقعية ما فوق الطبيعة . .

٢ — إن هذه الدراسة ، فيها الترياق القوى ، ضد سموم التعاليم العقلانية ، ومدارس النقد . وذلك على النحو التالى :

فالكتاب المقدس يعرض أمام أنظارنا ، كائناً حياً بذاته . وهذا الكائن المولود فى الكتاب نفسه ، تدمره الفرضيات النقدية — كما يعترف بذلك النقاد أنفسهم — على أساس أنه كائن صناعى مسخ نسب زوراً للكتاب ، فى عصور لاحقة ، ويجب استبداله بكائن أفضل قد اكتشف حديثاً . ولكننا الآن فى ربطنا فى دراستنا علم اللاهوت الكتابى ، بشهادة الكتاب نفسه عن طبيعته الإعلانية ، سوف نرى كيف أن النقد ، على هذا النحو ، يحطمه جذرياً ، وأن الأمر ، بغض النظر عن كونه مدار أسئلة حول تواريخ وكيفية كتابة الأسفار المقدسة ، يتضمن الاختيار بين مفهومين ، متناقضين ، متباعدين ، للكتاب المقدس ، وللديانة . فمعرفة النقد على حقيقته وما يهدف إليه لهى أعظم علاج وقائى ضده . .

٣ — إن علم اللاهوت الكتابى يهب حياة جديدة للحق ويمنحه نضارة ، حينما يقدمه لنا فى إطاره التاريخى الأصيل . فالكتاب المقدس ليس كتاب عقائد مجردة ، ولكنه كتاب تاريخى زاخر بتواريخ حية ودراستنا لتاريخ الإعلان ، تعيننا على استخدام ، كل هذه الفوائد الدرامية .

٤ — وعلم اللاهوت الكتابى ، يقاوم الاتجاه الهدام للحق المنتشر فى وقتنا الحاضر . وهذا الاتجاه يركز على الجوانب الاختيارية والعاطفية فى الديانة . ولكن علم اللاهوت الكتابى يؤكد لزوم الأساس العقائدى فى البناء الدينى . إنه يرينا مدى اهتمام الله ، بتقديم عالم من الأفكار الجديدة لشعبه .

وأمام هذا يصبح اعتبار الإيمان شيئاً ثانوياً ، أمراً خالياً من التقوى .

٥ ـ وعلم اللاهوت الكتابى يخفف من الاتجاه المنحرف الذى ينادى بأن العقائد الأساسية فى الإيمان ، يمكن أن تعتمد على آيات منعزلة عن قرائنها : فهناك مستو أعلى ، يمكن أن نقيس عليه الآراء الدينية المتضاربة ، لنرى مدى صحتها الكتابية . وعلى هذا فإن علم اللاهوت الكتابى ، سوف ينتصر فى النهاية ، إذ يثبت أنه نما عضوياً من شجرة الإعلان ، وأنه من صميم نسيج الديانة الكتابية .

٦ ـ وأسمى فائدة عملية نجنيها من دراسة علم اللاهوت الكتابى ، هى أنه ، نظير كل فروع علم اللاهوت ، يجد هدفه الأسمى فى تمجيد الله . وهو يصل إلى هذا الهدف عن طريق تقديم رؤيا جديدة عن الله ، إذ يعلن جوانب طبيعته فى علاقته التاريخية مع الإنسان وتعامله معه . وهنا نذكر كلمات توماس الاكوينى الجميلة :

« إن علم اللاهوت هو الذى يلقننا إياه الله، والذى يعلمنا عن الله والذى يوصلنا إلى الله » .

الفصل الأول

مخطط حقل الإعلان

فى تخطيطنا لمجال الإعلان علينا أن نضع خطاً فاصلا بين الإعلان العام والإعلان الخاص . فالإعلان العام يمكن أن نلقبه أيضاً بالإعلان الطبيعى . أما الإعلان الخاص فهو فوق الطبيعة . وهاتان الكلمتان تفسران نفسيهما بنفسيهما؛ أما الإعلان العام فيصل إلى كل إنسان ، لأنه يأتيه عن طريق الطبيعة : أما الإعلان الخاص ، فيأتى إلى الدائرة الضيقة ، وذلك لأنه ينبع من دائرة فوق الطبيعة ، عن طريق إعلان خاص من الله عن ذاته للبشر . ولعله من الأفضل أن نعرف الصلة بين الاثنين بصورة منفصلة فنقول :

(أ) إنها الصلة التى كانت كائنة بين الإعلان العام والإعلان الخاص قبل الخطية وبمعزل عنها .

(ب) وإنها القائمة بصورة معدلة فى عصر الخطية . . .

فلنبحث أولا الصلة القائمة بمعزل عن الخطية — فالطبيعة التى عنها يصدر الإعلان الطبيعى ، تتكون من مصدرين : الطبيعة فى الداخل ، والطبيعة فى الخارج . .

والله يعلن ذاته للانسان فى الباطن عن طريق الوعى الدينى ، والضمير الأخلاقى . وهو أيضاً يعلن عن ذاته فى أعمال الطبيعة الخارجية . ومن الواضح

أن الأخيرة ينبغى أن ترتكز على الأولى ، وتقوم عليها . فلو لم تكن هناك معرفة فطرية سابقة بالله ، فهما كانت الملاحظات الطبيعية ، فإنها لن تؤدى إلى مفهوم كامل عن الله . إن الافتراض مسبقاً لكل معرفة عن الله ، قائم على أساس أن الإنسان قد خلق على صورة الله . ومن الناحية الأخرى فإن المعرفة النابعة من الطبيعة الباطنية لن تكون كاملة فى ذاتها ، بمعزل عما تناله عن طريق اكتشاف الله فى الطبيعة . وهكذا تنال غناها ، وثباتها . والكتاب المقدس يقر بهذه الحقائق . فهو لا يفترض ، حتى بالنسبة للوثنى ، أن الإنسان ينبغى أن يتلقن ما يؤكد له وجود الله ، أو إله . تحريضاته على معرفة الله ، إنما تعنى التعرف به ، عن طريق معرفة ذاته وصفاته . .

وإلى هذه المعرفة المذكورة آنفاً ، عن طريق مصدرى الطبيعة ، يمكن أن نضيف الكشف أو الإعلان فوق الطبيعى . وهذا أمر نقرنه عادة بالفداء ولو أن الفداء ليس دائرته فحسب ، وسنعرض له هنا بمعزل عن حاجة الإنسان إلى الفداء . والأمر الرئيسى الذى تجدر ملاحظته ، هو أنه يضيف ذخيرة من المعرفة ، لا تستطيع الطبيعة أن تعطيها . وهذا هو السبب الذى لأجله نسميه إعلاناً فائقاً للطبيعة .

والآن نأتى إلى الطريقة التى بها تطورت هذه الصلات التى عرضنا لها سابقاً ، وتأثرت بدخول الخطية . ومن الخطأ أن نظن أن نتيجة السقوط الوحيدة ، هى إعطاء الإعلان فوق الطبيعى . . . ولا شىء سواه . وكما سنرى فإن « الفوقطبيعية » فى الإعلان ، — على الرغم من أن الحاجة قد أصبحت ملحة بالنسبة لها بسبب الخطية — إلا أنها لم تنبع أساساً من حقيقة وجود الخطية . ولكن الخطية بدخولها ، استدعت تطوير مسار الإعلان الطبيعى إذ أصبح

فى حاجة إلى تصويب . فالطبيعة من الباطن لم تعد تعمل بصورة عادية فى الإنسان الخاطئ . إن حاسته الدينية والأدبية من نحو الله ، قد بدأت تظلم وتتبلد . واكتشاف الله فى الطبيعة الخارجية أو الظاهرة ، قد أصبح خاضعاً للخطأ والتشويش . وشعوره الداخلى عن الله ، وهو أقرب ما يكون من الكيان الداخلى للانسان ، قد تأثر بهذا أكثر مما تأثرت ملاحظته لما سطره الله فى الطبيعة الخارجية[1] .

وفى العهد القديم نجد أيضاً إشارات — كما فى إشعياء (٤٠ : ٢٥ ، ٢٦) مزامير (٩٤ : ٥ — ١١) فى حث الأمم على تصحيح مفاهيمهم عن طبيعة الله ، بالنظر والتأمل فى أعماله فى الخليقة . ولكن التصحيح الأساسى عن معرفة الله الطبيعية لن يأتى من داخل الطبيعة نفسها ، بل ينبغى أن يأتى من فوقطبيعية الفداء . فالفداء ، بطريقته فوق الطبيعية ، يعيد إلى الإنسان الساقط سلامة وكفاية إدراكه لله فى دائرة الطبيعة . وإن كنا نريد أن نعرف مدى صدق هذا ، فلنتجه إلى علم اللاهوت الطبيعى ، فنرى كيف أنه لم ينبع من دائرة الوثنية ، على الرغم مما أنبتته من فلسفات فخمة ،ولكن من المنابع المسيحية . إننا حينما نبنى نظاماً للمعرفة الطبيعية بالله ، وننادى بأن هذا النظام يبنى على العقل فقط ، فقد يكون هذا صحيحاً من الوجهة النظرية . ولكن يبقى السؤال عما إذا كنا فى وصولنا للنجاح فى هذا الأمر ، لم تكن عقولنا بإمكانياتها الطبيعية ، قد تأثرت من قبل بتأثيرات النعمة المخلصة وعملها فى تصويب الفكر .

---

(١) وهذا ما استدعى بولس الرسول إلى أن يكتب متحدثاً عن الأمم ، الذين أظلم ذهنهم الغبى ، وبينما هم يزعمون أنهم حكماء صاروا جهلاء .

إن أقوى عمل للاعلان الخاص ، مع وجود الخطية ، لا يكمن فى تصحيح وتجديد القدرة على تفهم الحقائق الطبيعية ، بل فى إدخال عالم جديد تماماً من الحق المتعلق بفداء الإنسان . والجدة هنا — فيما يختص بالإعلان الفوق الطبيعي — ترتبط بالشكل ، كما ترتبط بالمضمون ، كما يبدو أثرها فى طريقة تعامل الله المعجزى مع الإنسان . لقد تحول شكل التعامل المباشر وصار موضوعياً فمن قبل كانت هناك الشركة الروحية المباشرة ، وكان فيض الإعلان يتدفق دون ما عائق ، ولم تكن هناك حاجة إلى خزان للمياه منه نستقى على الدوام . ولكن، تحت تدبير الفداء ، اقتضى الأمر شيئاً خارجياً يرتبط به الاتصال الإلهى بالإنسان . إن منتجات الفداء الموضوعية ، فى حقائقها كما فى تعاليمها ، هى أقوى مذكر لنا بتطور التعامل الإلهى مع الإنسان .

ونستطيع أن نرى نفس التغيير فى استمرار الظهورات الإلهية (Manifestation) التى تمت فى الماضى . وحيث يظل مجرى الإعلان فائضاً باستمرار ، فلا داعى بعد للتذكير مستقبلا بالمعاملات السالفة . ولكن هناك ضرورة لذلك للشركة الواسعة فى بركات الفداء الحاضرة . وهكذا اقتضى الأمر ، أن تأخذ مشتملات الإعلان الفدائى الجوهرية ، صورة دائمة أولا فى التقليد ، ثم فى تسطيرها فى الكتابات المقدسة الموحى بها . ولن يحتاج الأمر لإضافة شيء آخر سواء لموضوعية هذه المشتملات أو لثبات صورتها ، بعد اكتمالها فى النهاية . أما عن جدتها ، فهذا نتيجة مباشرة لتفاعل الموقف الإلهى ، مع العامل الجديد الذى نجم عن دخول الخطية . إن وجهاً جديداً للطبيعة الإلهية قد اتجه للانسان . ولهذا الوجه الجديد ، ترجع أمور كثيرة جديدة ، ولكنها جميعها يمكن أن نضعها تحت بندى العدالة والنعمة ، كالقطبين

الرئيسين اللذين يدور حولها الإعلان الإلهى بخصوص الفداء .وكل العمليات ، والاختبارات الجديدة ، التى يجتاز فيها الإنسان الذى نال الفداء ، يمكن أن نرجعها إلى أحد هذين القطبين . . .

على أنه ينبغى أن نؤكد أن جوهر الأشياء ، فى عالم الفداء ، هو جديد كل الجدة . : والعقل الطبيعى لا يمكن أن يصل إليه على هذا النحو . ومن المؤكد أن الله لم يخلق عالم الفداء ، بدون اعتبار لعالم الطبيعة السابق . ولم يبدأ إعلان الفداء من جديد كأنما لم يسبقه شىء . فالمعرفة من الطبيعة ، حتى ولو كانت قد تشوهت ، افتراض مسبق – إلا أن هذا لا يعنى إن كان هناك تحول طبيعى ، من حالة الطبيعة إلى حالة الفداء . فالطبيعة لا يمكن أن تفتح باب الفداء .

والخطية ، فى نهاية الأمر ، قد غيرت وضع الإنسان الذى فيه يستطيع الاقتراب الفوق الطبيعى من الله . فى حالة البراءة لم يكن هناك الخوف ، بل الصداقة الواثقة . أما فى حالة الخطية ، فالاقتراب إلى الله أصبح يرعب الإنسان ، وهو شعور يختلف كل الاختلاف ، عن الاحترام الواجب ، الذى ينبغى أن يسود الإنسان فى اقترابه لخالقه ، والذى لا ينفصل عن فعل الديانة نفسها . .

الإعلان الخاص ، قبل الفداء وبعده :

فيما سبق افترضنا وجود ما أسميناه الإعلان الخاص قبل السقوط . وهو الإعلان الذى يسمو على المعرفة الطبيعية لله . ونريد هنا أن نعرض لإمكانية وجود هذا الإعلان ، ولزومه ، والهدف الجوهرى من وجوده . أما موضوع ذلك الإعلان ، فسنعرض له فيما بعد .

نقول إن إمكانية وجود هذا الإعلان الخاص ولزومه ينبعان من طبيعة الديانة نفسها ، فالديانة هى الاتصال الشخصى بين الله والإنسان — وعلى هذا الأساس ، فمن البديهى الافتراض بأن الله لن يكتفى ولن يدع الإنسان يكتفى ، بالتعرف به عن طريق توجيه خاطئ . بل لا بد أن يتوج الديانة بشركة مباشرة وجهاً لوجه كالصديق لصديقه . . .

ونفس النتيجة نستطيع أن نصل إليها ، حينما نتأمل هدف الله ، من هذه الصورة الأولى الفائقة الطبيعة . فهى ترتبط بالحالة التى خلق عليها الإنسان ، وتطوره إلى حالة أسمى . فلقد خلق الإنسان فى حالة الصلاح الكامل ، بالمعنى الأدبى . ومع ذلك يمكن أن نقول ، بأنه كانت هناك إمكانية وصوله إلى حالة أسمى . . وقد يبدو أن هناك تناقضاً فى هذا المنطق . ولكن ذلك التناقض السطحى سوف ينتهى بالتحديد الدقيق للوجه الذى يبدو فيه هذا التطور . إن التطور معناه الانتقال من صلاح غير ثابت إلى صلاح ثابت وسعادة دائمة ؛ ونعنى بذلك الوصول إلى حالة الامتلاك الراسخ الذى لا يمكن أن يفقد ، إلى حالة لا يستطيع فيها الإنسان أن يخطئ ، فلا يتعرض لعواقب الخطية . لقد كان الإنسان فى حالته الأولى ، فى فترة اختبار غير محدد . وكانت له البركات ، التى كان ينعم بها ، طالما لا يقترف خطية . ولكن هذه الحالة لم تكن تضمن له استمرار وضعه الدينى والأدبى . لذلك فقد استلزم الأمر خضوعه لفترة اختبار دقيق مركز ، فإذا ظل على ثباته ، واجتاز الاختبار بنجاح ، فسوف لا يتكرر هذا الاختبار مرة أخرى ، وكان هذا الهدف الجديد السامى هو من تنازل الله وفضله العظيم فلم يكن الله بملزم — من جهة العدل — أن يمنح الإنسان ذلك . ولا نقول هذا بالمعنى العام ، أى أن الله ليس مديناً للانسان بالمرة بأى شىء ، بل تقوله بصورة محددة جازمة ، بأنه لم يوجد فى طبيعة الإنسان ،

ولا فى الخليقة كلها ما يؤهل الإنسان لهذه النعمة الإلهية . ولو كان فى طبيعة الإنسان الأولى ، ما يجعل الإنسان مستأهلا لنعمة الله ، إذاً لكانت معرفة هذا الأمر ، جزءاً مما وهب للانسان بالطبيعة . ولكن لأن الأمر لم يكن كذلك فلا ينتظر إمكانيته وجود معرفة فطرية ، ومع ذلك ، فطبيعة الاختبار الدقيق المركز ، اقتضت بأن يتعرف الإنسان على حقيقة ذلك الاختبار ، وشروطه . ومن هنا تأتى الحاجة الملزمة إلى الإعلان الخاص .

الاعلان الفدائى الخاص :

« بريت » . . (Berith)

وهذا ما نسميه فى لغتنا العقائدية « بعهد النعمة » . بينما نسمى الإعلان الخاص قبل السقوط « بعهد الأعمال » ، ولكننا لا ينبغى أن نخلط بين هذا العهد وبين « العهد القديم » ، فالعهد القديم يختص بما بعد السقوط فهو أحد قسمى « عهد النعمة » فهو عهد النعمة السابق لمجئ المسيا ، والعهد الجديد . هو عهد النعمة اللاحق لظهور المسيا ، والذى نحيا نحن فى تدبيره .

إننا غالباً ما نخطئ فهم كلمتى : العهد القديم ، والعهد الجديد . فنظن أنهما تشيران إلى الأسفار القديمة ، والأسفار الجديدة . وهذا خطأ يؤدى إلى البلبلة ولذلك نحن بحاجة إلى الرجوع للأصل ، لندرك معنى كلمة « عهد » . ففى الأصل العبرى نجد أن الكلمة التى ترجمت عهداً ، هى « بريت » (Berith)[1]

أما فى اليونانية فالكلمة هى « دياتيك » أو « دياثيق » (Diatheke)

(١) ولعلها قريبة من الكلمة العربية براءة ، حينما نتحدث عن شخص ما بأن لديه براءة اختراع .

والكلمة العبرية « بريت » لا تعني على الإطلاق عهداً أو وصية أخيرة (last will) . « فالوصية الأخيرة » لم تكن معروفة لدى العبرانيين ، وعلى ذلك لا يمكننا ترجمة هذه الكلمة في كل موضع ترد فيه إلى عهد ، أو وصية . إن هذه الكلمة « بيريت » يمكن أن تستخدم حيث يشار إلى « اتفاق » (agreement) الأمر الذي هو أكثر من عهد أو وصية . وقد يكون ورودها في مواضع تحتمل معنى عهد أو وصية (Testament) ، وهو محض اتفاق . أما السبب الرئيسي الذي يجعل من الاتفاق عهداً ، فذلك لأن الاتفاق كان يختم بتوثيق ديني . وهذا يعطيه صبغة العهد . وكذلك نقول إن الوعد من جانب واحد يصبح عهداً لإضافة هذا التوثيق الديني إليه . من هنا ندرك أن السمة المميزة للـ « بيريت » هي ثباته ، وعدم قابليته للتغيير ، وسريان مفعوله إلى ما لا نهاية . وليس (ما نراه في بعض الحالات على النقيض من ذلك) طبيعته الاختيارية المتغيرة . و « البيريت » على هذا النحو هو « بيريت » دائم ، لا يخضع للنقض . على أنه يمكن للانسان أن يكسره وكسره بشكل خطية عظمى . وذلك ليس بسبب كونه ، مجرد نقض اتفاق بصورة عامة ، ولكن بسبب فداحة النتائج لكسر طقس ديني مقدس ، ارتبط بتوثيقه وتأمينه . . .

« دياثيك » (Diatheke)

لكن الأمر يختلف قليلا مع الكلمة اليونانية : « دياثيك » . إن محاولة ترجمة « بيريت » إلى هذه الكلمة ، هي مجرد توفيق أو تقريب ، فحينما كتبت التوراة السبعينية (كما في زمن كتابة العهد الجديد) ، لم تكن كلمة « دياثيك » تعني وصية فحسب (ولكن كان هذا هو المعنى الشائع لها إذ لم يكن

هذا معناها الأصلى ، فعناها الأصلى لم يكن محدداً) ولكنها كانت تعنى أى تصرف يقوم به الإنسان لنفسه . ولكن استخدام الكلمة فى الدوائر القانونية ، فيما يختص بالمواثيق والوصايا قد أعطاها معناها المحدد ، ومن هنا كانت الصعوبة التى واجهها المترجمون إلى اليونانية ، فى محاولتهم اختيار كلمة مناسبة لترجمة كلمة « بيريت » لم يجدوا أمامهم سوى هذه الكلمة اليونانية التى تشير فى معناها إلى العهد ، أو الوصية الأخيرة ، وهو ما لا يوجد مقابله فى الكتاب المقدس بالعبرية ، وليس هذا فقط بل إن الكلمة التى وقع اختيارهم عليها قد تحمل معنى مضاداً لكلمة « بيريت » فإن كانت « بيريت » تعنى عدم التغير ، فالعهد ، أو الوصية ، كانت تحمل فكرة التغيير ، فطالما كان المتعهد أو الموصى ، لا يزال على قيد الحياة . فى إمكانه تغيير رأيه . بل الأكثر من هذا فإن كلمة « الوصية أو العهد (testament) تشير إلى موت صاحبها . ولهذا بدت الكلمة غير مناسبة ، لاستخدامها فى معاملات الله . فاختيارهم للكلمة اليونانية ، على الرغم من كل هذا ، كان اضطراراً ، وليس اختياراً .

ولا بد أنه كان لديهم سبب قوى لعدم استخدام كلمة أخرى ، كان فى الإمكان استخدامها هى ، « سنتيك » (Syntheke) . فهذه الكلمة تحمل فى اشتقاقها ، معنى المساواة أو المشاركة بين الذين يدخلون فى هذا الاتفاق (ولم يكن فى ذلك ما يتعارض مع الديانات الهلينية) لذلك شعر المترجمون أن هذا يتعارض مع فحوى العهد القديم الذى يتحدث عن جلال الله ، وسموه وتفرده ، فلمنع كل التباس لم يجد المترجمون بداً من استخدام الكلمة الأولى ، على ما فيها من قصور ومع أن الكلمة أصبحت تعنى « الوصية الأخيرة » إلا أنها لم تكن قد فقدت تماماً معناها الأصلى : « التصرف الشخصى » فاشتقاق

الكلمة تحمل هذا المعنى ، فوجدوا إن كلمة « دياثيك » تحمل معنى تصرف السيادة المطلقة ، ولا تعنى على الدوام الوصية الأخيرة ، فاستعادوا لها معناها القديم .

وبهذا استطاعوا تذليل عقبة أمامهم ، بل زادوا أيضاً على ذلك ، بتقديم مفهوم جديد ، وعنصر هام فى مفاهيم العهد القديم . . .

أما الصعوبة القائمة من ارتباط العهد أو الوصية بموت المتعهد أو الموصى والله غير خاضع للموت ، فقد كانت صعوبة من وجهة نظر القانون الرومانى فقط ، فالوصية حسب القانون الرومانى لا يسرى مفعولها إلا بعد موت المتعهد أو الموصى (انظر عبرانيين ٩ : ١٦) .

على أنه كان هناك فى ذلك العصر قانون آخر يختلف عن القانون الرومانى هو القانون السيريانى اليونانى . وبموجب هذا القانون ، لم تكن الوصية ترتبط بحياة الموصى أو موته . فيمكن للموصى أن يقدم وصيته ، ويتم توثيقها ، وهو ما يزال على قيد الحياة وتصبح بعض بنودها نافذة فى الحال . أما عقبة كون الوصية عرضة للتبديل والتغيير فى القانون الرومانى ، فلم تكن موجودة بالنسبة للقانون السيريانى اليونانى ، بل على النقيض من ذلك ، كانت الوصية فيه تعنى الثبات ، وعدم التغير ، والتبدل . . (انظر غلاطية ٣ : ١٥) .

ومن الترجمة السبعينية للعهد القديم ، انتقلت كلمة « دياثيك » إلى العهد الجديد . ولقد قامت الصعوبة فى ترجمتها إلى (Covenant) أو إلى

وصية (Testament) . فنى الترجمة الإنجليزية المعتمدة ، تترجم الكلمة ، فى أربعة عشر موضع إلى وصية (Testament) . بينما فى المواضع الأخرى إلى عهد (Covenant) . أما فى الترجمة المنقحة . فقد أعيد النظر فى هذه الترجمة . فنى كل موضع (عدا عبرانيين ٩ : ١٦) حيث المفهوم يستلزم كلمة وصية (Testament) ، استبدلت الوصية بالعهد (Covenant) وكان يجب أن يطبق هذا على ما ورد فى غلاطية (٣ : ١٥) حيث أن القرينة تعطينا مفهوم الوصية . وعلى وجه العموم ، فإنه منذ كتبت الترجمة المنقحة ، اتجه العلماء إلى تفضيل استخدام كلمة « الوصية » (Testament) على كلمة « العهد » (Covenant) . وهناك بعض المواضع التى ما زالت قيد البحث ، مثل ما ورد عن العشاء الربانى حيث يستحسن أيضاً استخدام كلمة « وصية » .

أما التفريق ما بين « البيريت » القديم ، و « البيريت » الجديد ، أو إن شئت فقل « الدياثيك » القديم ، و « الدياثيك الجديد » ، فإننا نجده فى أرميا (٣١ : ٣١) ، وفى العبارات المختصة بتأسيس العشاء الربانى ؛ وفى أكثر من حالة ، بأساليب مختلفة ، فى الرسالة إلى العبرانيين . وطبيعى ألا نجد فى واحدة من هذه الفقرات ، ما يفرق بين جزئى الكتاب : القديم والجديد . ولا يمكن أن يكون هذا لأنه حينما كتبت هذه الفقرات لم يكن قد كتب القسم الثانى من الأسفار المقدسة :

أحياناً يقتبس البعض ما ورد فى ٢ كورنثوس (٣ : ١٤) كإشارة إلى التفرقة بين جزئى الكتاب المقدس ، لأن بولس هناك يتحدث عن قراءة

العهد (الدياثيك) القديم . ولقد افترض أنه مقابل قراءة العهد العتيق ، لا بد وأن يوجد عهد جديد يقرأ . وفى هذه الحالة فإننا نجد بولس يتنبأ بأنه عما قريب سيكون هناك جزء آخر فى الكتاب المقدس . ومع أن هذا ليس مستحيلا ، إلا أننا نرى أنه ليس محتملا لأن العدد الخامس عشر يرينا ماذا يقصد بولس بالحديث عن قراءة « العهد العتيق » ، وأن المقصود به قراءة موسى ، أى قراءة الناموس . وحيث أن الناموس كان يدعى « عهداً » (بريت ، أو دياثيك) ، فإن بولس يسمى قراءته بقراءة « العهد » العتيق ، ومع ذلك فهو لا يشير بهذا إلى أن قسما جديداً من الكتاب فى طريقه إلى البشرية .

لقد كان هناك « بريت » قديم . فى صورة مكتوبة . وكان هناك « بريت » جديد . ولكنه حتى ذلك الحين ، لم يكن قد وضع فى صورة مكتوبة .

أما المقارنة هنا ، فهى بين عهدين كاملين متكافئين . وليس بين عهد مكتمل ، وعهد ينتظر الاكتمال . . إن التمييز هو بين تدبيرين أو ترتيبين ، الواحد منهما أسمى بما لا يقاس عن الآخر . . . أما الإشارة إلى جزئى الكتاب المقدس فى عبارة بولس ، فهذا مفهوم لاحق ومع ذلك فهو مفهوم يستند إلى تفسير غير دقيق . . . وإننا نجد بعيد العصر الرسولى بقليل ، ألفاظاً أخرى تستخدم للتمييز بين جزئى الكتاب المقدس . فنجد ترتليان يتحدث عن المستند Instrument القديم ، والمستند الجديد .. وأخيراً علينا أن ندرك ، أنه

حينما يتحدث الكتاب عن « بيريت » مزدوج أو « دياثيك » مزدوج ، فهو لا يعنى بالعهد « القديم » ، الفترة كلها من سقوط الإنسان إلى مجئ المسيح ، بل منذ عهد موسى إلى المسيح . أما ما يسبق عهد موسى ، مما هو مسجل فى سفر التكوين فيمكن أن يوضع تحت اسم « العهد القديم » فهو يعتبر فى الأسفار الخمسة ، كمقدمة وتمهيد للناموس الموسوى ، ولا بد أن توضع المقدمة كجزء من الكتاب .

وعلى نفس المثال نقول إن العهد الجديد ، فى حدود مفهوم الكلمة ، يمتد إلى ما بعد زمن حياة المسيح ، وعصر الرسل لا ليضمنا نحن فحسب ، بل ليمتد إلى حياتنا الأبدية ، حياتنا فى الدهر الآتى »

الفصل الثانى

مشتملات الإعلان الخاص فيما قبل الفداء

ومعنى هذا ، كما أشرنا قبلا ، إعلان المبادىء التى قامت عليها عملية امتحان الإنسان والتى بها — لو نجح فى اجتيازها — كان ممكناً أن يرتفع إلى حالة من التدين ، والصلاح ، أسمى مما كان عليه الإنسان ، لأنها أكثر دواماً وثباتاً . وكل ما يتعلق بهذا الكشف أو الإعلان ، مبدئى ، رمزى . بمعنى أنه لا يعبر عنه بالكلمة الصريحة ، بقدر ما يقدم فى صورة ، أو رمز — وهذه الصور ترتبط بصيغة الكتاب الرمزية ، وتكون جزءاً من هيكله الرمزى . فعلاوة على كونها واسطة للتعليم ، هى أيضاً صور رمزية مقدسة تقدم لنا التأكيد بإتمام هذه الرموز مستقبلا . وهذه الرمزية لا تكمن فى قصة خيالية ، مما يفض الحقيقة التاريخية لها ولكنها رمزية واقعية ، مجسمة فى أمور حقيقية فعلية . والتفسير الميثولوجى (الأسطورى) الحديث ، يقدم لنا خدمة كبرى فى هذا المجال ، حيث يؤكد أن الهدف من هذه الصور الرمزية هو حقائق واقعية .

مبادىء أربعة :

وهناك مبادىء أربعة ، يتضمنها هذا الإعلان المبدئى ، وكل منها له رمزه الخاص . وهى :

١ — مبدأ الحياة فى أسمى قوتها وفعاليتها ، مرموزاً إليه فى شجرة الحياة .

٢ — مبدأ الامتحان أو الاختبار ، ممثلا بنفس الطريقة فى شجرة معرفة الخير ، والشر .

٣ — مبدأ التجربة والخطية ، ممثلا أو مرموزاً إليه بالحية . .

٤ — مبدأ الموت مصوراً ، ومنعكساً ، فى انحلال الجسد .

أولا : مبدأ الحياة ، وما نتعلمه من شجرة الحياة :

وشجرة الحياة كانت فى وسط الجنة . أما الجنة « فجنة الله » — ليست مكاناً لسكنى الإنسان كإنسان ، بقدر ما هى مكان « لاستقبال الإنسان فى شركة مع الله ، فى مكان وجود الله ، أو موضع سكناه . وطبيعة الديانة التى تدور حول الله ، تجد تعبيرها القوى فى هذا الترتيب (انظر تكوين ٢ : ٨ ، حزقيال ٢٨ : ١٣ ، ١٦) ، ويؤيد صحة ذلك أيضاً ، ما ورد فى النبوات عن نهاية الدهر ، حيث نجد صورة الفردوس مسكناً لله ، يستقبل فيه البشر ، ليعيشوا معه إلى الأبد . ولكن هذه الصورة الرمزية عن الفردوس ، ومركز دائرته الله ، تبدو أمامنا فى صورة أخرى — فى سفر المزامير ، وكتابات الأنبياء — مرتبطة بالأنهار التى وردت فى سفر التكوين ، والتى كانت تجرى لتسقى جنة عدن ، وهنا نجدها ترتبط فى بعض الأحيان بالحديث عن الحياة

الاسخاتولوجية[1] . فالأنبياء يتنبأون أنه فى الدهر الآتى ، ستجرى المياه من جبل يهوه المقدس .

وتوصف هذه المياه ، بأنها مياه الحياة ، تماماً كما كانت الشجرة فى وسط الجنة ، شجرة الحياة . وهنا أيضاً نجد أن المياه تنبع بالقرب من مكان سكنى الرب (جبل الرب) كما كانت الشجرة فى وسط الجنة . ونقرأ أيضاً فى سفر الرؤيا أن نهر الحياة ينبع من عرش الله فى أورشليم الجديدة . وعلى النهر من هنا وهناك ، شجرة حياة . وهنا نرى الرمزين شجرة الحياة ، ومياه الحياة ، مترابطين فى نسيج واحد (مزمور ٦٥ : ٩ ، ٤٦ : ٤،٥) . وهكذا يبدو الحق واضحاً ، إن الحياة هى من الله ، وأنه لا حياة بالنسبة للانسان ، إلا فى قربه من الله . وأن هدف الله من شركته مع الإنسان ، أن يهبه هذه الحياة : وفى الأحداث التى وقعت فى جنة عدن بعد ذلك يظهر نفس المبدأ ، ولكن فى صورة سلبية ، حينما يطرد الإنسان الخاطئ من جنة عدن .

ومن دلالة الشجرة ، نستطيع أن ندرك ونميز معنى استخدامها . فما ورد فى تكوين (٣ : ٢٢) ، نفهم أن الإنسان لم يأكل من شجرة الحياة قبل السقوط ، على الرغم من أنه لم ترد أية إشارة إلى منع التناول منها ، أو إلى الاحتفاظ بها لحياة قادمة ، الأمر الذى يتفق تمام الاتفاق مع الفكر الأسخاتولوجى الذى ينسب إليها فيما بعد — إن الشجرة ، شجرة الحياة ، ترتبط بالحياة الأسمى ، الحياة الأبدية . . الحياة غير المتغيرة ، التى يصل إليها الإنسان عن طريق الطاعة ، ونجاحه فى اجتياز الامتحان . أما التمتع بثمارها الحلوة ، للوصول إلى النتائج المباركة ، دون امتحان ، فهو لا يتفق مع طبيعتها المقدسة .

(١) الاسخاتولوجية : (Eschatological) أو الحياة فى الدهر الآتى .

ولكن بعد أن يتيقن الإنسان من بلوغه الحياة الأسمى ، فإن الشجرة تصبح حينذاك الواسطة المقدسة لتوصيل الحياة الأسمى .

وإننا لنجد ، فى السيف المتقلب لحراسة طريق شجرة الحياة ، إشارة إلى أن الإنسان أصبح لديه الرغبة فى خطف ثمارها ضد الهدف الإلهى . ولكن مثل هذه الرغبة من جانب الإنسان تشير إلى أن الإنسان قد أدرك أن هذه الشجرة هى السر المقدس للحياة بعد الامتحان . وفى سفر الرؤيا (٢ : ٧) ، نجد الوعد لمن يغلب هو أن يعطى أن يأكل من شجرة الحياة التى فى وسط فردوس الله . أما محاولة سرقة الثمار بعد السقوط ، فهى محاولة يائسة ، مقضى عليها بالفشل . حيث أن الإنسان قد فقد الحق فيها (انظر تكوين ٣ : ٢٢) .

ثانياً : مبدأ الامتحان ، وما نتعلمه عنه فى رمز شجرة معرفة الخير والشر :

وهذه الشجرة أيضاً كانت فى وسط الجنة (تكوين ٢ : ٩ ، ٣ : ٣) ولأنها أكثر غموضاً من شجرة الحياة ، لذلك تضاربت من حولها الآراء .

١ — فهناك التفسير الأسطورى (الميثولوجى) الذى ينادى بأن الشجرة جزء من الأساطير الوثنية أدخل فى نص الكتاب . وأن الفكرة ، فكرة وثنية . فالآلهة تغار من الإنسان لئلا يحصل على شىء هو امتياز قاصر على الآلهة . والحصول على هذا الشىء يرتبط بالأكل من الثمار . ولذلك فهى تحرص كل الحرص ، على ألا يأكل الإنسان من ثمار الشجرة . أى أن منع الأكل كان هدفه هو حرمان الإنسان من « معرفة الخير والشر » التى هى وقف على الآلهة فحسب . أما مفهوم ، ومحتوى هذه المعرفة ، ومداها ، فتتضارب الآراء فيه . وبحسب أحد هذه الأساطير كانت هذه المعرفة ترتبط بارتقاء الإنسان ، وتطوره ، من حالته الحيوانية ، إلى المستوى الإنسانى العاقل — لقد كانت

الآلهة ترغب فى بقائه فى مرتبة الحيوان ، ولذلك نهته عن الأكل من الثمرة التى تمنحه الفهم والإدراك .

وفى رأى آخر ، تضع الأسطورة الإنسان فى مكانة أسمى فقد كان له الفهم منذ البداية ولكنه كان يحيا حياة بربرية بدون أية ثقافة . ولقد شاءت الآلهة أن يبقى الإنسان فى مستواه الهمجى ، بعيداً عن الارتقاء فى سلم الحضارة ، التى هى وقف على الآلهة . وإننا لنجد هنا نفس الفكرة : غيرة الآلهة من الإنسان ، ورغبتها فى بقائه على ما كان عليه . والاختلاف هو فى التفسيرات المختلفة للمقصود من « معرفة الخير والشر » .

ويمكننا أن نعترض على نسبة الحسد للآلهة ، فى حدود مفهوم القصة الكتابية ، على هذا النحو : إن الله هو الذى قام بنفسه بغرس شجرة معرفة الخير والشر فى جنة عدن . وفى ذلك معنى الأغواء لفعل نفس الشر الذى يدفعه الحسد إلى منعه . زد على ذلك أن النتيجة نفسها لا تتفق مع الموقف المنتظر فى هذه الرواية الوثنية للقصة . فبعد أن أكل الإنسان من الشجرة المحرمة ، بالفعل ، لم يتصرف الله على النحو الذى يشير إلى خشيته من الإنسان فالله هو الله دائماً فى عظمته المطلقة ، والإنسان يقف أمام الله كخاطئ مسكين عاجـــز .

أما الاعتراضات على الفكرة الميثولوجية الثانية ، بأن الله أراد للانسان أن يبقى فى بربريته ، فنهاه عن الارتقاء إلى مستوى التحضر ، فهى كثيرة : فهناك أولا المفهوم الخاطئ لعبارة « معرفة الخير والشر » ، الذى يعتمد على تفسير طبيعى لا يتفق مع الخلق الطيب ، فبناء على هذا الرأى ، فإن « معرفة الخير والشر » تعنى معرفة ما هو ضار ، وما هو نافع ، فى الدائرة الطبيعية ،

وإلا فاكتساب معرفة الخير والشر على هذا النحو لن يفيد شيئاً فى التقدم الحضارى . وأن ما نهدف إليه الآن ، ليس أن هذه الجملة ، لا تشير ، ولا يمكن أن تشير ، إلى اتجاه طبيعى مادى بل أننا نسلم بأن هذا كان مفهوماً قديماً لهذه العبارة ، قبل أن تطبق على الدائرة الأخلاقية . فعدم معرفة الخير والشر ، تشير إلى مرحلة الطفولية وعدم النضوج ، كما إلى مرحلة من تقدم العمر ، فيها يرتد الإنسان إلى الصغار . (انظر تثنية ١ : ٣٩ ، إشعياء ٧ : ١٥ ، ١٦) . ولكن هدفنا أن نؤكد أن معرفة الخير ، والشر ، تشير أيضاً إلى مرحلة النضوج فى الدائرة الأخلاقية (انظر ٢ صموئيل ١٤ : ١٧ ، ٢٠) . بل أيضاً أن فحوى هذه القصة ، يلزمنا بأن نقبلها على هذا النحو . أما الظاهرة التى تصورها لنا القصة وتظهر لنا فيها نتيجة معرفة الخير ، والشر ، فهى الشعور بالعرى لا على أساس أنه شىء ضار مؤذ ، بل على أساس أنه مثير للاحساسات من ناحية أخلاقية . .

اعتراض ثان ضد هذا التفسير الميثولوجى ، يمكن أن نستنتجه من الدور البارز الذى لعبته المرأة فى أحداث القصة . فهل يمكن أن مؤلف قصة ميثولوجية من الشرق ، يرفع الجنس الأضعف ليكون البطل الأول ؟ . وهل يمكن أن تكون المرأة هى الرائد الأول فى مجال المعرفة ، والتقدم الحضارى ، فى مثل تلك الدوائر ؟ . كما أن الزراعة ، وهى واحدة من أقوى دعائم التقدم الحضارى ، تعتبر — فى القصة الكتابية — للانسان . وليست أمراً مرغوباً ، من وجهة نظر الإنسان ، تحرمه منه الآلهة . ولكى يتهرب بعض الكتاب من هذه المشكلات التى لا يمكن إنكارها ، اقترحوا تقسيم القصة إلى جانبين : جانب منها يصور غيرة الآلهة وخشيتهم من تقدم الإنسان ثقافياً وحضارياً » .

والجانب الآخر يشير إلى سقوط الإنسان فى الخطية حسب التفسير التقليدى . وهذا الرأى لا مجال لمناقشته هنا . وعليه فإننا نرفض هذه التفسيرات الميثولوجية ، ونتقدم إلى دراسة التفسير الثانى :

٢ ــ أما هذا التفسير الثانى للشجرة ولعبارة «معرفة الخير والشر» المرتبطة بها ، فيستند على التفسير اللغوى للعبارة . فالكلمة « معرفة » فى الأصل العبرى ، يمكن أن تعنى « الاختيار » . وعلى ذلك يمكن أن يترجم اسم الشجرة إلى « شجرة اختيار الخير والشر » . أو كما يترجمها البعض : « الشجرة التى بواسطتها يستطيع الإنسان أن يختار بين الخير والشر » . أى « شجرة الامتحان » .

والبعض الآخر يعطون للمعرفة مفهوماً أقوى ، بالقول إنها « الاختيار التلقائى المستقل من جانب الإنسان على الرغم من توجيهات الله بخصوص ما هو خير وما هو شر للانسان » . وهذا يجعل من اسم الشجرة فألا سيئاً يتوقع نتائج مدمرة ، وهذا الرأى ليس مستحيلا وإن كان ليس محتملا والاعتراض عليه هو التحريف المقصود فى جعل الفعل « يعرف » لا يعنى أن « يختار » بالمعنى العام بل أن « يختار » بصورة وقحة ، وهو ما لا دليل عليه ، أما الصعوبة التى تقف فى وجه هذا الرأى بكلا وجهيه فهى أنه يجعل « المعرفة » وصفاً لعمل ، هو عمل « الاختيار » ، وليس وصفاً لحالة هى حالة معرفة الخير والشر ، ومن النتيجة نرى أن « معرفة الخير والشر » ، تكمن فى الشعور بالعرى ، والعرى ليس فعلا بل هو حالة . .

وهذا يأتى بنا إلى التفسير الذى اصطلح عليه معظم المفسرون فى الماضى .

٣ ــ إن الشجرة تسمى « شجرة معرفة الخير والشر » لأنها الوسيلة التى عينها الله لرفع الإنسان ــ من خلال الامتحان إلى حالة من النضوج الدينى ،

والأدبى ، ترتبط بأسمى درجات البركة وبذلك انتقل التفسير المادى للعبارة إلى الدائرة الروحية. وبهذا المفهوم فإن الاسم لا يتضمن الحكم سلفاً على النتائج ويكون الوصول إلى معرفة الخير والشر أمراً ليس بالضرورة ملوماً وغير مرغوب فيه ، بل يمكن أن يتم بطريق خير فى حالة اجتياز الإنسان للامتحان الموضوع له ، أو بطريق خاطىء فى حالة سقوط الإنسان وعليه ، فالاسم لا يحكم فى النتائج سلفاً . . . وإذا كانت تفوتنا هذه الحقيقة ، فذلك لصورة المنع أو النهى ، التى اتخذها الامتحان ، فلأن الإنسان منع ، من الأكل من ثمار شجرة معرفة الخير والشر ، فقد بادر البعض بالظن بأن معرفة الخير والشر قد حرمت عليه . وبالطبع هذا خلط فى التفكير . أما أن الامتحان قد أخذ صيغة النهى فله سبب آخر سنعرض له .

وإن كنا نريد أن ندرك كيفية الوصول إلى النضوج ، الموصوف « بمعرفة الخير والشر » ، لنرجع أولا إلى العبارة فى الأصل العبرى . إن العبارة هناك ترجمتها الحرفية ، ليس « معرفة الخير والشر » ، بل « معرفة خير وشر » بمعنى الخير والشر المتناسبين ، أو المترابطين معاً فى مفاهيم شرطية : فالإنسان سوف يصل إلى حالة لم يصل إليها من قبل : سوف يعرف الخير فى مناقضته الصريحة الواضحة للشر ، وسوف يعرف الشر فى تعارضه الواضح مع الخير ، وهكذا يتضح كيف يمكن أن يصل إلى هذا ، عن طريق اختيار أى اتجاه من الاتجاهين . . ولو استطاع أن يثبت ، فإن التمييز بين الخير والشر كان يمكن أن يظل حياً دائماً فى ذهنه ، بصورة أكيدة : سوف يدرك الخير والشر من الاستنارة الجديدة التى عرفها ذهنه ، من خلال أزمة التجربة التى اصطرع فيها الخير والشر . ومن الجانب الآخر ، فإنه لو سقط فى الامتحان ، فإن التمييز بين الخير والشر ، كان يطبع أثره عليه بأكثر وضوح ، لأنه تجربة

اختيار الشر والاستمرار فيه ، كانت لا بد أن تبدى الفارق الكبير ، أمام ذكرى الخير المطبوعة فى ذاكرته . . . أن مفهوم الفارق الذى يظهر نضوج الإنسان ، يدور حول نقطة مركزية ، هى عما إذا كان الإنسان له المقدرة على الاختيار الصحيح ، لله ، ولله وحده . . .

ومن الطبيعى يمكن الرجوع إلى ما وراء مجرد الأمر الإلهى ، لتدرك السبب فى كون الشىء خطأ أم صواباً . فهذا السبب يكمن فى طبيعة الله ، الذى عنه يصدر الأمر . ولكن فى هذه الحالة التى أمامنا ليس الأمر موضوع أبحاث لاهوتية أو ميتافيزيقية عن الشر والخير ، ولكن من الأفضل أن نرجع بكل شىء ، إلى إرادة الله التى لا تناقش . وهناك أيضاً سبب آخر للرجوع بكل شىء إلى إرادة الله ؛ إنه لو دخلت طبيعة الخير والشر الفطرية إلى دائرة التجربة ، لكان من نتيجتها اختيار الخير بدافع الغريزة فقط ، وليس عن اختيار إرادى ، ولكن هدف الامتحان كان رفع الإنسان من مستوى تأثير الميل الأخلاقى الطبيعى ، إلى مستوى اختيار فيه يلتصق بالله وحده . .

وكثيراً ما يغالى البعض فى أهمية الحركة الأخلاقية التلقائية ، متجاهلين مطلب الله كشئ لا أهمية له ، ولا يمكن تفسيره أو معرفة الباعث عليه . إن فعل الخير وترك الشر عن بصيرة واعية بطبيعة كل منهما ، شئ نبيل ، ولكن أنبل منه أن يفعل الإنسان ذلك تقديراً لطبيعة الله ، وأنبل شئ هو القدرة الأخلاقية التى تعمل – متى لزم – نتيجة الارتباط الشخصى بالله بدون البحث فى هذه الأسباب الغامضة المبهمة ؛

. إن السرور الناجم عن الطاعة الإرادية الاختيارية ، يضيف قيمة أخلاقية كبرى للاختبار . وفى هذه الحالة أصبحت الطاعة هى العامل الحاسم الوحيد ،

مما استلزم صدور نهى اختيارى ، يستبعد قوة الغريزة عن تشكيل نتيجة الامتحان . . .

ومن المفهوم الصحيح للهدف من الشجرة ، نستطيع أن ندرك أهميتها بالنسبة للمجرب نفسه كما فى تكوين (٣ : ٥) ، وهذا يحتمل أمرين :

أولا : أن الشجرة كان لها فى حد ذاتها القدرة على منح معرفة الخير والشر بصورة سحرية . وهذا يهبط بنا من دائرة الدين والأخلاق ، إلى دائرة السحر الوثنى .

ثانياً : أن الشيطان كان يتحدث عن هذا النهى ، بدافع الحسد . ولقد أثبتنا فيما سلف ، أن هذه الفكرة تنتسب أيضاً إلى دائرة الأساطير الوثنية والعبارة الموحى بها (فى تك ٣ : ٢٢) تشير إلى هذا التصوير الخادع الماكر من جانب الشيطان ، إنها عبارة تهكمية .

ثالثاً : مبدأ التجربة ، والخطية ، وكما يرمز إليه بالحية :

هناك فارق بين الامتحان ، والتجربة . ومع ذلك فإنهما يبدوان هنا وجهين لأمر واحد ، وارتباطهما معاً يبدو فى استخدام كلمات مترادفة للدلالة على الامتحان والتجربة سواء فى العبرى أو اليونانى . ونستطيع أن نقول إن ما كان من وجهة نظر الله ، امتحانا قد استخدمه الشيطان واستغله لينفث فيه عنصر التجربة . أما الفارق بين الاثنين فهو إن خلف الامتحان ، مخطط خير ، بينما وراء التجربة مقصد شر . ولكنهما يستخدمان نفس الشيء . ويلزم أن ننزه الله عن تجربة أى إنسان بقصد شرير . (انظر يعقوب ١ : ١٣) . ولكن من المهم أيضاً ، أن نؤكد حقيقة الامتحان كجانب هام

من مخطط الله بالنسبة للبشرية . وحتى ولو لم يوجد أى مجرب ، أو لم يتدخل فى الأزمة ، لاستلزم الأمر إخضاع الإنسان للامتحان بصورة ما ، ولو أنه من المستحيل علينا أن نتخيل على أى وجه يكون ذلك .

وتبرز أمامنا المشكلة : على أى وجه نفهم الدور الذى قامت به الحية فى السقوط ، ومدى اتصالها بالروح الشرير . هناك أكثر من رأى لتفسير ذلك . أما الرأى العصرى الذى يبغض الاعتراف بصحة الكتاب المقدس ، فهو يرى أن القصة كلها مجرد قطعة رمزية لم يقصد الكاتب منها وصف حادثة واحدة محددة بل محاولات مستمرة للخطية للدخول إلى قلب الإنسان . وهكذا تكون الحية رمزاً أو مجازاً مثل بقية القصة وهذا الرأى يتنافى مع هدف القصة الواضح (تكوين ٣ : ١) . والتى تتحدث عن حية فعلية يقارن بينها وبين جميع الحيوانات التى خلقها الله . فإن كانت الحيوانات الأخرى حقيقية ، فلا بد أن تكون الحية حية حقيقية وليست شيئاً آخر . وفى عدد ١٤) نجد العقاب ينطق به بعبارات تستلزم وجود حية حقيقية .

على أن البعض الآخر ، قد ذهب إلى أقصى الطرف المقابل : وهو أنه لم يكن هناك سوى حية . والاقتباسات التى أشرنا إليها ، قد تتفق مع هذا الرأى أكثر مما مع الرأى الأول ، ولكن مما لا يتفق مع تعليم الكتاب عن الحيوانات أن نرى حية — مجرد حية — تتكلم . إن الكتاب يفرق بين الآدميين ، الذين لهم اللسان الناطق ، وبين العجماوات التى لا تستطيع البيان . وليس هناك سوى استثناء واحد هى أتان بلعام .

وعلى ذلك لم يبق أمامنا إلا الرأى التقليدى القديم ، الذى يسلم بوجود حية حقيقية ، وقوة شيطانية استخدمت هذه الحية مطية لتنفيذ مخططها . وليس هذا

أمراً مستحيلا ، وإننا لنجد فى الأناجيل ما يماثل ذلك . . حيث استخدم الشيطان الإنسان ، وتحدث بلسانه . والحفريات الأثرية الحديثة قد أيدت صحة هذا الرأى القديم ، لأنه فى الرموز البابلية ، تبدو الحية ، ومن خلفها صورة الشيطان . وبالإضافة إلى ذلك ، فهناك شهادة الكتاب الواضحة ، عن وجود روح شرير وراء التجربة . . . .

صحيح أن العهد القديم ، لا يلقى ضوءاً على هذا الموضوع . وذلك لسبب مزدوج ، فمن جانب إنه نادراً ما يشار إلى حادث السقوط هناك ، ومن الجانب الآخر أن موضوع الأرواح الشريرة بجملته و « الشيطان » و « المقاوم » ظل خافياً . أما الإشارات القليلة إلى السقوط فقد وردت فى أيوب (٣١ : ٣٣) ، هوشع (٦ : ٧) ، حزقيال (٢٨ : ١ — ١٩) . أما « الروح الشرير » ، أى « الشيطان » ، فإننا نجد إشارة إليه فى سفر أيوب ، كما فى أخبار الأيام الأول (٢١ : ١) . أما الأرواح الشريرة عموماً فيشير إليها ما ورد فى صموئيل الأول (١٦) وملوك الأول (٢٢) . ولكن ولا فى واحدة من هذه الشواهد ، نجد إشارة إلى دخول الخطية للمرة الأولى إلى عالمنا ، والدور الذى قام به الشيطان فى ذلك . ولكننا نجد إشارة إلى ذلك ، فى واحد من الأسفار الأبوكريفية هو سفر الحكمة حيث يرد القول (١١ : ٢٤) و « الموت الذى دخل إلى عالمنا بحسد إبليس » . . وفى الكتابات اليهودية المتأخرة ، نجدهم يلقبون ملاك الموت شمائيل بلقب « الحية القديمة » . وفى العهد الجديد نجد كلمات الرب يسوع لليهود (يوحنا ٨ : ٤٤) . حيث يشير إلى الشيطان بأنه كان « مثالا » للناس من البدء ، وأنه « كذاب وأبو الكذاب » . ولا شك أن هذا يشير إلى التجربة . وكونه « أباً لكل كذاب » ، معناه الكذاب الأول ومصدر كل كذب : أما قول السيد « أنتم من آب هو إبليس » فهو

يشير بهذا إلى نسل الحية المذكور فى تكوين (٣ : ١٥) كما تشير إلى ذلك أيضاً عبارة « بنو الشرير » فى متى (١٣ : ٣٨) . وفى رسالة رومية (١٦ : ٢٠) يتحدث الرسول عن العقاب الذى وقع على الحية ، أى بسحقها بواسطة نسل المرأة ، وفى (١ يوحنا ٣ : ٨) يتحدث عن الشيطان بأنه من البدء يخطئ . وفى سفر الرؤيا (١٢ : ٩) يسمى الشيطان « التنين العظيم ، الحية القديمة » .

وقيل عن الحية أنها كانت أحيل جميع حيوانات البرية ، أى أكثرها حيلة . ولهذا وجد فيها الشيطان الإناء المناسب ، والواسطة الملائمة . ولو ظهر الشيطان فى صورته الحقيقية ، لما كان للخطية سحرها . وإننا لنجد المجرب يتجه بتجربته إلى المرأة ، ليس لأن المرأة أضعف حيلة وأوهن حكمة أو أكثر ميلا للخطية ، لأن هذا ليس مفهوم العهد القديم . ولكن ربما كان السبب أن المرأة لم تأخذ الوصية رأساً من الله مثل آدم . (راجع تكوين ٢ : ١٦ ، ١٧) .

وطريقة التجربة تنقسم إلى مرحلتين : وفى كليهما نجد أن الهدف الرئيسى للمجرب ، هو بذر الشك فى عقل المرأة . أما الشك فى المرحلة الأولى ، فقد كان فى ظاهره شكاً بريئاً يهدف إلى التشكيك فى حقيقة الأمر ، ولكن تختبئ تحته إشارة خفية ماكرة ، إلى شك من نوع أخطر يتضمن عدم الثقة فى كلمة الله ، ومفهومها الصريح الواضح .

وفى المرحلة الثانية من التجربة ، يخلع الشك قناع التنكر الذى يختفى وراءه ، ذلك لأن المرأة رحبت فى المبدأ ، بالفكر الذى طرح عليها أولا فى خبث . وإذ بدأت فى الخطوة الأولى ، أصبح من المنطق أن تخطو مع المجرب الخطوة الثانية فى المرحلة الأولى يسأل العدو مجرد سؤال : « أحقاً قال الله ؟ » ؟

هل النهى قد صدرحقيقة؟ . ثم يضيف هذه العبارة الخبيثة : « من كل شجر الجنة . بمعنى أنه إن كان قد صدر هذا النهى ، فلربما يكون الله قد ذهب فيه بعيداً فجعله يشمل جميع أشجار الجنة ؛ وبهذا يحرم الإنسان من الاستفادة من ثمر جميع الأشجار .

وإننا لنجد تجاوب المرأة يتخذ مظهرين : فنحن نجدها أولاً تجاه حقيقة وصية الله لا تنفى صدور النهى من جانب الله . وفى نفس الوقت تنفى كون هذا المنع يشمل كافة أشجار الجنة فيقول : « من ثمر شجرالجنة نأكل » . ولكننا من نغمة حديثها نستطيع أن نتبين أنها بدأت ترحب بفكرة أن الله كان قاسياً فى وصيته . وهكذا بدأت تفرق فى المبدأ بين حقوقها ، وحقوق الله . وفى عملها هذا فتحت قلبها ، ليبذر فيه العدو بذار الخطية . بل أننا نرى فى قولها غير الدقيق : « لا تأكلا منه ولا تمساه » تأكيداً لهذه الحقيقة ، فبإضافة كلمة « لا تمساه » التى لم ترد فى وصية الله تظهر المرأة روح الضيق والتذمر من قسوة الوصية الإلهية .

ولقد انتهز الشيطان الفرصة ، وتقدم بجسارة إلى المرحلة الثانية من التجربة والتى فيها يحاول إثارة الشك فى قلب المرأة ، من ناحية عدم الثقة فى كلمة الله ، فيقول : « لن تموتا » أى يقيناً لن تموتا . ويجب ملاحظة أنه فى العبرية ترد أداة النفى فى مطلع الجملة . فلو كانت الجملة كما وردت فى الترجمة الإنجليزية « إنكما بكل تأكيد ، لن تموتا » لكان هناك مجرد التشكيك فى تنفيذ التهديد . ولكن ورود الصيغة فى العبرية بهذه الصورة غير المألوفة ، تجعلها تعنى : « ليس صحيحاً ما قاله الله لكما : أنكما موتاً تموتا » وفى هذا يتجه بالتكذيب — بكل وضوح — إلى قول الله نفسه . ولكى يؤكد الشيطان ما يدعيه عن كذب الله ، يتقدم بأسباب كاذبة ، تظهر أن الله كانت لديه دوافع خفية

تجعل أقواله غير أهل للثقة . . . فيقول ، إن الله بدافع الحسد والأنانية يكذب عليكما : « الله عالم أنه يوم تأكلان منه ، تنفتح أعينكما ، وتكونان كالله عارفين الخير والشر » .

وهكذا إذ أعدت حواء إعداداً تاماً من الناحية الذهنية ، والقلبية ، لم يبق سوى إغرائها بمظهر الثمرة الذى يؤكد فوائدها التى ذكرها عدو الخير ، لدفع حواء لارتكاب الخطية . ولم تكن مجرد حاسة التذوق هى التى دفعت بالمرأة إلى أن تمد يدها وتقطف منها ، لأن الدافع كان أكثر تعقيداً . « فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل ، وأنها بهجة للعيون ، وأن الشجرة شهية للنظر » . لقد كان الدافع الرئيسى لهذا الفعل ، وهو نفسه ، ولو بصورة جزئية ، الدافع الذى أعطى التجربة قوتها . ومن الملاحظ أن المرأة فى استسلامها لهذا الفكر ، قد وضعت المجرب فى مكان الله . إن الله هو وحده الذى له الأهداف الطيبة من نحو الإنسان ، أما الحية فهى صاحبة النوايا الخبيثة . إن المرأة ، باستسلامها للتجربة ، والسير فى ركاب الحية ، قد افترضت بأن الحية هى التى تبغى الخير للانسان ، بينما الله لا يريد له الخير . . .

رابعاً : مبدأ الموت مرموزاً له بانحلال الجسد :

حسبما ورد فى تكوين (٢ : ١٧) نعرف أن وصية الله هى : « وأما شجرة معرفة الخير والشر ، فلا تأكل منها ، لأنك يوم تأكل منها ، موتاً تموت » (قارن تكوين ٣ : ٣) . . .

وعلى أساس هذا التحذير ، ساد الاعتقاد فى جميع الأجيال ، بأن الموت هو عقوبة الخطية . وأن العالم كله قد أخضع للموت بسبب هذه الخطية الأصلية . واليوم يحاول الكتاب العصريون إعادة النظر فى هذا المعتقد ، على

أسس علمية . وهؤلاء لا صلة لنا بهم . ولكن بما أن الكثيرين من مفسرى الكتاب يحاولون أن يعتصروا بعض العبارات الكتابية ، لكى تتفق مع الأفكار العلمية الحديثة ، بينما يحاول البعض الآخر إثبات أن كلمات الكتاب تدفعنا للتسليم للعلم ، لذلك أصبح لزاماً علينا ألا نترك هذه الآراء تمر دون بحث . . .

ومثل هذه المحاولات تلجأ إلى تفسيرات ضعيفة دخيلة ، لكن من حق الكتاب علينا أن ندعه يفسر نفسه بنفسه ، وبمقتضى هذه المعانى المؤكدة ، تواجه مشكلة اتفاق الكتاب والعلم أو عدم اتفاقهما .

قبل كل شىء نود أن نلفت أنظار القارئ لبعض الآراء التى تنادى بأن الإنسان خلق منذ البداية خاضعاً لناموس الموت . . .

ونستعرض هنا بعض هذه الآراء :

أولا : أن شجرة الحياة تصور لنا فى قصة التكوين ، على أن الإنسان لم يكن قد أكل من ثمارها (سواء قبل الامتحان أم بعده) أى أنه لم يكن قد نال من الحياة ، ومن ثم فيسرى عليه ناموس الموت . . .

ثانياً : فى تكوين (٣ : ١٩) نقرأ أن رجوع الإنسان إلى التراب أمر طبيعى « حتى تعود إلى الأرض التى أخذت منها لأنك تراب وإلى تراب تعود »

ثالثاً : إن تكوين (٢ : ١٧) يثبت لنا أن تهديد الله للانسان ، لم يكن مداره أن الخطية ستجلب الموت . بل إن الخطية ، سوف تسبب الموت المبكر الفورى « يوم تأكل منها موتاً تموت » .

وكل هذه الآراء تستند إلى تفسير غير دقيق .

فالفكر الأول يحقق فى التمييز بين الحياة التى نالها الإنسان عن طريق الخلق ، وبين الحياة التى لا تتعرض للفقدان والتى كان مقدراً للانسان أن يصل إليها عن طريق الامتحان .

والحياة الثانية الدائمة ، نجدها ممثلة فى شجرة الحياة . وكون الإنسان لم يتناول من ثمارها ، لا يعنى انتفاء هذه الحياة الدائمة بالنسبة له ، كما لا يعنى بالضرورة اجتيازه فى الموت . لقد كانت للانسان شركته المجيدة مع الله فى جنة عدن . وليس الله إله أموات بل إله أحياء حسب قول الرب (لوقا ٢٠ : ٣٨) .

أما الرأى الثانى ، فلكى نصل إلى إثباته يلزمنا أن نفصله عن القرينة . إن الكلمات « لأنك تراب وإلى تراب تعود » وردت ضمن منطوق لعنة . فلو كانت تشير إلى ناموس طبيعى يسرى على الإنسان منذ البداية ، فأى عقاب أو لعنة فيها ؟ كما أنها لا يمكن أن تعنى أن اللعنة كانت فى الموت المبكر الفورى؛ فالكلمات التى تسبقها تنفى هذا الرأى ، فهى تشير إلى عملية تعب متواصل ينتهى بالموت . أما كلمة « حتى » فهى ليست تسلسلية تأريخية بمعنى « أن عليك أن تتحمل مشقة التعب حتى لحظة مماتك » بل إنها تعنى « أن تعبك ، سوف ينتهى بقتلك » . أى أنه فى صراع الإنسان مع الأرض ، سوف تغلبه الأرض فى النهاية وتبتلعه . وعلى ذلك لو كان نصف الجملة الثانى يشير إلى طبيعية الموت ، فإنه يكون فى تناقض مع النصف الأول ، حيث «العودة إلى التراب» تشير إلى لعنة .

ولكن ماذا تعنى الكلمات الختامية التى تربط ما بين جبل الإنسان من تراب ، وعودة الإنسان إلى التراب ؟ إن التفسير المنطقى لها أنها لا تعنى أن مصيره الطبيعى كان الموت ، ولكنها تشرح الصورة التى تتم بها لعنة الموت

وذلك بالعودة إلى التراب . وهذا يتفق تماماً مع تسلسل اللعنة : جهاد ، وصراع مع الأرض ، وعرق ، وانحلال ، وعودة إلى التراب . وعلى ذلك فالكلمات الختامية لا تشير إلى أن الموت لا بد أن يأتى . بل لماذا حينما يأتى ، سوف يتخذ صورة العودة إلى التراب . أو بعبارة أخرى ، ليس الحديث هنا عن الموت فى ذاته ، بل عن طريقة ارتباطه بالخليقة . ولو خلق الإنسان من جبلة أخرى غير التراب ، وساد الموت الخطية ، فلا بد وأنه كان يتخذ مظهراً آخر غير التحلل والعودة للتراب . إن الموت يتفق فى صورته الحالية مع تكوين الإنسان الطبيعى المادى ، ولكنه لا ينبع بالضرورة من ذلك التكوين المادي الطبيعى .

وأخيراً لاحظ كلمة « يوم تأكل » فى تكوين (٢ : ١٧) . فهى كتهديد بالموت الفورى السريع ، لم ينفذها الله . والاعتقاد بأن الله خفف الحكم أو اللعنة ، لا يوجد له ما يسنده . أما الذين يعرفون العبرية فيرون أن الجملة لا تعنى أكثر من : « كتأكدك من أكلها » . . لا بد وأن تموت . . . مثلما أنت متيقن من تناول ثمارها ، تأكد أنك حتما ستموت . أى هى ربط بين الحدث ، والمصير (انظر ١ مل ٢ : ٣٧) .

الموت والخلود :

لعله من المناسب أن نعرف المفاهيم المتعددة التى تشير إلى كون الإنسان « مائت » أو « خالد » ، لكى تزيل كل العقبات من أمام بحثنا فيما يختص بحالة الإنسان الطبيعية .

فالخلود على حد تعبير الفلاسفة ، يعني استمرار الروح ، محتفظة بذاتيتها وكيانها الفردى حتى بعد إنحلال الجسد . وبهذا المعنى نقول إن كل إنسان خالد تحت كافة الظروف . . .

وهكذا كان أبوانا قبل السقوط خالدين، وهكذا كان أيضاً بعدالسقوط .

أما الخلود فى التعريف اللاهوتى ، فهو الحالة التى يكون عليها الإنسان بحيث لا يوجد فى كيانه ما يسبب الموت . وقد يكون من المحتمل أن يسيطر على الإنسانالإحساس بإمكانية حدوث الموت بشكل ما أو بطريقة ما ، لسبب أو لآخر . ولكنه فى كيانه لا يحمل شيئاً منه . ومثلما نقول أن هذا الإنسان عرضة للاصابة بمرض من الأمراض، ولكن هذا لا يعنى أننا نقرر أنه مريض — بهذا المفهوم الثانى نستطيع أن نقول بأن الإنسان بحسب خلقه ، كان خالداً. ولكنه لم يكن كذلك بعد السقوط . لأنه عن طريق ارتكاب الخطية دخل إلى كيانه مبدأ الموت . فبينما كان قبلا معرضاً للموت ، تحت ظروف خاصة ، فإنه الآن أصبح تحت حكم الموت الحتمى . . إن خلوده بالمعنى الأول قد فقد .

وأيضاً يمكن أن يشير الخلود ، فى حدود المفهوم الاسخاتولوجى (الحياة الأخرى) إلى حالة الإنسان التى يصبح بها محصناً ضد الموت ، لأنه محصن ضد الخطية . والإنسان لم يكن ، فى حدود مفهوم الخليقة ، خالداً بهذا المعنى الأسمى . فهذا هو نتيجة الفداء المرتبط بهذا المفهوم الاسخاتولوجى . مثل هذا الخلود هو ، قبل كل شىء ، ملك الله ، الذى له الخلود بطبيعته . (١ تيموثاوس ٦ : ١٦) . . ثم ملك المسيح فى طبيعته البشرية الممجدة ، فى جسده المقام . . . ثم ملك المجددين ، هنا ، كمبدأ (يوحنا ١١ : ٢٦) ، وهناك ، بطبيعة الحال ، فى حالة المجد السماوى . .

وأمام هذه التعاريف المتعددة للخلود ، التى يمكن تطبيقها على المراحل المتعددة فى تاريخ الإنسان ، يصبح الآن ، من الأمور اليسيرة ، أن نقرر فى أى مرحلة منها كان خالداً ، وبأى مفهوم .

نقول إنه بالمفهوم الأول ليس مائتا على الإطلاق . أما بالمفهوم الثانى ، أو فى المرحلة الثانية فهو مائت ، وغير مائت فى الوقت نفسه : مائت بمعنى أنه لم يرتفع فوق مستوى الخضوع للموت ، وغير مائت بمعنى أنه لا يحمل الموت بين جوانحه ، كمرض كامن فى كيانه . هنا نرى الموت ، والخلود يتواجدان معاً .

وفى المرحلة الثالثة فهو ليس (إلا بالمعنى الفلسفى الأول) شيئاً سوى كائن مائت . إنه ينبغى أن يموت ، فالموت يعمل فيه .

أما فى المرحلة الرابعة ، والأخيرة ، فكلمة « مائت » تنطبق بصورة محددة على الإنسان المتجدد ، لأنه طالما أن الموت خلال حياته الأرضية ، لا يزال موجوداً ويعمل فى جسده ، بينما قد انتفى من أعماق نفسه المتجددة ، كمبدأ ، وحلت محله الحياة الخالدة التى لا بد فى النهاية أن تغلب وأن تنتصر على الموت ، ففى هذه الحالة فإن تواجد الموت ، وعدم الموت ، فى كيان ذلك الإنسان الواحد يقوم على أساس طبيعته المزدوجة .

فإن كان الموت هو عقاب الخطية ، ليس فقط على أساس ما نادى به بولس فى تعاليمه (رومية ٥ : ١٢) وهو ما لا يستطيع أحد إنكاره ، ولكن أيضاً على أساس قصة التكوين نفسها ، فإن السؤال يبرز أمامنا ، أى نوع من الموت هذا ؟ . لأنه فى علم اللاهوت ، هناك أكثر من نوع من الموت ، فإن كان هناك رمز ، كما فى حالة مبادىء الإعلان الثلاثة الكبرى ، حيث الرمز

هو دائماً إلى شيء خارجى تماماً ، فإن الجواب يبدو لنا ، وكأنه يشير إلى الموت الجسدى . ولكن لعل واحد يتساءل ، كيف يمكن أن تكون هناك إشارة رمزية إلى موت جسدى ، قبل أن يوجد الموت فى العالم ؟ . لقد أشار البعض إلى موت الحيوانات ، كشيء كان يحدث باستمرار قبل سقوط الإنسان . ونحن لا نستطيع أن نناقش هذا الأمر هنا ، لأن قصة الخلق لاتفيد ذلك . وبناء على المدى الذى تذهب إليه لغة قصة الخلق ، علينا أن نفكر فى احتمال أنه موت جسدى موقوت . والكلمات فى العبرية لا يمكن أن تترجم « سوف تصبح مائتا » أو « سوف تبدأ فى الموت » . ومع ذلك فهى ، على ما يبدو ، تشير إلى مفهوم أعمق للموت . ولقد قيل إن الموت يحمل معه الانفصال عن الله ، حيث أن الخطية أفضت إلى الموت ، وإلى الطرد من الجنة . فإن كانت الحياة تعنى الشركة مع الله ، فبحسب قاعدة « بضدها تعرف الأشياء » فإن الموت يمكن أن يفسر على أنه انفصال عن الله.

وعلى ذلك ينبغى الإعداد لإيضاح فكرة الموت بمعنى أكثر باطنية ، أما الإشارة إلى صلة الموت بالانفصال عن الله ، فإننا نجدها فى العدد الثالث والعشرين : « فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التى أخذ منها » . إن تفليح الأرض التى أخذ منها آدم ، يذكرنا بما ورد فى (عدد ١٩) ، أو بعبارة أخرى ، فإن الطرد من الجنة ، أو الطرد من محضر الله ، معناه الطرد إلى الموت . فأساس الموت هو فى كون الإنسان قد طرد من محضر الله . . .

الفصل الثالث

مشتملات الإعلان الفدائى الخاص

إن كلمة « الفداء » تستخدم هنا توقعاً لما سوف يتم فيا بعد . فكلمة الفداء لا ترد فى الكتاب قبل زمن موسى ، حيث نرى المميزات الخاصة لمعاملات الله المتعلقة بخلاص الإنسان تظهر على الفور . ونرى العدالة والنعمة تتجهان نحو الإنسان الساقط . أما العدالة فنراها فى طبيعة العقوبة بلعناتها الثلاث . أما النعمة فإنها تتمثل فى اللعنة التى وجهت إلى المجرب . ونحن هنا نلمس العدالة ، مع النعمة ، فى تعامل الله مع الإنسان ، وفى سؤاله له بعد السقوط — فى كل سمات هذا التعامل ، نستطيع أن نلمس روح النعمة من جانب الله ، واستعداد الله لإعلانها ، وتقديمها للانسان بل أننا نستطيع أن نلاحظ فى هذه المرحلة ، كيف أن الإعلان الخاص يرتبط بالإعلان العام . فالشعور بالخجل والإحساس بالخوف ، قد نجما فى الإنسان الساقط عن طريق الإعلان العام ، الذى به يربط الله ذاته ، فى لقائه مع الإنسان . وهذا هو الإعلان الخاص . . .

أما الخجل من العرى ، فهو فى مفهومه الجنسى ، أول صورة مبدئية تشف عن فقدان البراءة . ولقد قدم أكثر من تفسير لاهوتى بالنسبة لهذا الأمر . فالبعض قال إن الشعور بالعرى الجسدى هو نتيجة الشعور بعرى الروح التى تجردت من صورها الإلهية . وقال البعض الآخر أن الخجل تركز حيث هو لبيان أن الخطية هى خطية الجنس . وقال آخرون إن الخجل هو انعكاس فى الجسد ، لمبدأ الفساد الذى دخل فى النفس بدخول الخطية ، فينبغى أن يفهم الخجل إذاً على أنه المفهوم الغريزى لتدهور وفساد الطبيعة البشرية . لا نستطيع أن نجد سنداً ، فى القصة الكتابية ، لأن من هذه الآراء ينبغى أن نلاحظ أن الخجـل ، والخوف ، لم يكونا فى صلة الرجل بالمرأة ، بل فى صلة الإنسان بخالقه . فالمرأة والرجل يختبئان ليس أحدهما من الآخر ، بل كلاهما من محضر الله . وما سؤال الله لهما ، إلا ليعود بالخجل ، والخوف ، إلى مصدرهما الحقيقى : الخطية . إن الله لا يسمح للانسان بأن يرى فى الصورة المادية الأساس لمشاعره ، ولكنه يدفعه لأن يرى فى هذه المشاعر ، انعكاس الجانب الأخلاقى .

اللعنات الثلاث :

إن اللعنات الثلاث ترد بنفس الترتيب الذى فيه ارتكبت المعصية . وفى اللعنة على الحية ، نرى أن الوعد بالانتصار على الحية وعلى نسلها ، والحكم عليها بأن تزحف على بطنها ، يعطى الفرصة لنسل المرأة لسحق رأسها ، بينما يعطيها الفرصة بأن تسحق عقبه . أما مبدأ الانتصار النهائى ، فنرى عناصره الأساسية فى منطوق الحكم أو اللعنة ، وهذه العناصر هى :

١ ـ المبادرة الالهية فى عملية الخلاص :

فالتركيز هنا على ضمير الفاعل فى عبارة « وأضع (أنا) عداوة » . . فهذا ليس ، أساساً ، دعوة للانسان للانتقاض على الحية ، ولكنه وعد إلهى ، كما لا يعنى هذا أن الله يثير العداوة أو يحرض عليها ، بل يقرر سلطانه على وضعها.

٢ ـ جوهر الخلاص :

وهو يتضمن عكس موقف الإنسان تجاه الله ، وتجاه الحية . إن الإنسان بخطيته قد اتخذ جانب الحية ، ووضع نفسه فى وضع المقاومة لله . والآن قد تغير الوضع نحو الحية ، فأصبح وضع العداء معها ، وهذا يستلزم تغير الوضع تجاه الله ، وإذ أثار الله الحرب ضد الشيطان ، وصار الإنسان شريكاً فى هذه الحرب فيجب أن يكون حليفاً لله .

٣ ـ إعلان استمرار عمل الخلاص :

فالعداوة ليست بين المرأة والحية فحسب ، بل بين نسل المرأة ، ونسل الحية . إن وعد الله هو أن يعمل على استمرار العداوة فى النسل البشرى ، ولن يسمح لها بأن تموت . . أما عبارة « نسل المرأة » فتشير إلى أن الجنس البشرى سوف يجتذب إلى دائرة الخلاص ، مع أن هذا لا يعنى أن كل الأشخاص ، سيكونون أعداء للحية . . إن الفكرة هنا أن الله سوف يخلص ، لا أفراداً فقط ، بل نسل المرأة . . .

أما عن نسل الحية فهناك أكثر من رأى : فالبعض يرى أن هذه العبارة تشير إلى ذلك الجزء من الجنس البشرى الذى يظاهر الحية ، وينتمى إلى حزبها . هنا تصبح كلمة « نسل » مستخدمة مجازياً . أما الاعتراض على هذا

الرأى فهو أن نسل الحية والحالة هذه ، يصبح جزءاً من نسل المرأة ، بينما لاصلة بين هذا وذاك . وجواب البعض على ذلك هو ، أن أخلاف الله هم وحدهم ، الذين يستحقون أن يشكلوا الإنسانية الحقة ، وإنهم وحدهم الذين يستحقون أن يطلق عليهم نسل المرأة . أما نسل الحية فيستحسن أن نبحث عنهم خارج دائرة الجنس البشرى . إن قوة الشيطان قوة جماعية . . مملكة كاملة للشر ، رئيسها الشيطان . فالأرواح الشريرة إذا هم نسل الحية الذين تشير إليهم هذه العبارة . ومع أنهم لم يتسلسلوا من الشيطان تسلسلا طبيعياً مادياً إلا أنهم يستمدون طبيعتهم منه .

٤ـ التنبؤ ببداية الفداء ، أو تشويه :

إن الآية التى ترجمت « هو يسحق رأسك ، وأنت تسحقين عقبه » جاءت فى الترجمة الإنجليزية المنقحة : « هو يكمن لسحق رأسك ، وأنت تكمنين لسحق عقبه » . أما الفعل فى العبرية « شف » فقد ورد (فى غير هذا الموضع) مرتين فقط فى العهد القديم : فى سفر أيوب (٩ : ١٧) وفى المزامير (١٣٩ : ١١) . والآية فى المزامير قد لا تعنى « يسحق » أو «يكمن» ولكن فى سفر أيوب يبدو أن المعنى هو « يسحق » .

أما عن ترجمة الآية ، فيعترض البعض ، أنها وإن كانت مناسبة أن يسحق نسل المرأة رأس الحية ، فإنه ليس من الطبيعى أن ينطبق ذلك على ماتفعله الحية : « تسحقين عقبه » . هذا الأعتراض لا محل له . لأننا لو استبدلنا « يسحق » بالفعل « يكمن » ، فإن النتيجة تكون مناسبة لجانب واحد ، بينما لا تكون مناسبة للجانب الآخر . ولو رجعنا إلى اليونانية والأرامية فإننا نجد أن الكلمات المستخدمة للضرب ، والسحق ، تفيد أيضاً العض ، واللدغ .

وفى رومية (١٦ : ٢٠) نجد بولس يستخدم كلمة « يسحق » مشيراً بذلك ، إلى العبارة التى أمامنا . لاحظ أن كلمة « هو » فى القول « هو يسحق رأسك » تشير إلى نسل المرأة ، وليست كما وردت فى الفولجاتا (الترجمة اللاتينية القديمة) : « هى تسحق رأسك » إشارة إلى المرأة ، والتى منها ذهب أتباع روما إلى أن الآية تشير إلى العذراء مريم .

نسل :

أما بالنسبة لكلمة نسل ، فلا سبب هناك يدعونا إلى رفض المفهوم الجماعى فى كلتا الجملتين . . فنسل الحية صورة جماعية ، وهذا يحدد أيضاً المفهوم بالنسبة لنسل المرأة . والوعد يشير إلى أنه من وسط الجنس البشرى ، سوف تأتى الضربة الساحقة التى ستسحق رأس الحية . وأيضاً ، بصورة غير مباشرة ، هناك احتمال بأن الإشارة هنا لسحق رأس الحية ، تتجه إلى شخص واحد ، حيث أن السحق لن يقع على نسل الحية ، بل على رأسها وحدها ، ففى النصف الأول من اللعنة نجد مقارنة بين نسلين نسل المرأة ونسل الحية ، . . أما فى النصف الثانى فنجد مقابلة بين اثنين . . بمعنى أنه فى قمة الصراع فإن نسل الحية سيتمثل فى الحية . وعلى نفس القياس فإن نسل المرأة ، سيتمثل فى شخص واحد . ونحن لا نستطيع أن نجزم أن الإشارة هنا هى إلى المسيح كأنما هو وحده المقصود « بنسل المرأة » . فالإعلان فى العهد القديم ، يتقدم بنا تدريجياً إلى مفهوم شخص المسيا . كان يكفى أن يعرف الإنسان الساقط أنه عن طريق نعمة الله ، وقوة الله ، سيأتى الله ، من الجنس البشرى ،

بالنصرة الكاملة على الحية . والإيمان يجد راحته فى ذلك فموضوع الإيمان فى العهد القديم كان ، أقل تحديداً منه لنا نحن الذين عرفنا المسيا الشخصى . ومع ذلك نقول إن جوهر إيمانهم ، من الناحية الشخصية — كان هو هو ، أى الإيمان بنعمة الله ، وقوته لاتمام الخلاص من الخطية . . .

الشقاوة البشرية :

وأخيراً نرى إعلان العدالة الإلهية فى اللعنات التى أوقعها الله على المرأة وعلى الرجل . فالمرأة يحكم عليها بأن تقاسى فى كيانها بما يتناسب مع طبيعتها . (من يود أن يصل إلى إدراك المعانى فى الأصول العبرية ، ليرجع إلى تفسير ديلمان) . أما عنصر النعمة الذى يدخل فى هذا النسيج فهو أن الجنس البشرى — بالرغم من عقوبة الموت — سوف يستمر ويتكاثر . فاللعنة على المرأة ، يتخللها إعلان النعمة .

أما عقاب الرجل ، فيتمثل فى التعب والشقاء حتى الموت . ليس أن العمل دائماً يتضمن معنى العقوبة ، لأن الإنسان قد وضع فى جنة عدن ليعملها ، ويحفظها ، ولكن العمل المقترن بالشقاوة . . بالألم . . بالضيق . . بالموت ، هو المقصود هنا . وهذا ينطبق على العمل بصورة عامة . ولكن الإطار الذى وضعت فيه هذه اللعنة ، ينطوى على أقسى الأعمال البدائية : إفلاح الأرض . وفى نفس الوقت هذا يعنى أن على الإنسان أن يكد ويكدح ، ليحصل على لقمة العيش . فسعيه هو جهاد شاق للبقاء . وبعرق وجهه سوف يأكل الخبز . أما الخبز هنا ، فيعنى نتاج الزرع ، الذى لا يصل إليه الإنسان إلا عن تعب .

وضيق ، ومشقة ، بالقياس إلى الثمار الحلوة السهلة التى كانت تأتيه من غصون الأشجار فى الجنة . وأننا لا نجد إشارة هنا إلى انحلال داخلى فى كيان الإنسان ، بجعل عمله شقاء ، ونهاية ذلك العمل موتاً ، فالسبب هنا موضوعى : أى أن إنتاج الطبيعة يضعف ، فقد لعنت الأرض من أجل الإنسان ، إنها تنبت شوكاً وحسكاً . هنا نرى أيضاً عنصر النعمة ممتزجا باللعنة . فالخبز ، سيظل خبزاً يمده بأسباب الحياة . وكما أن المرأة فى وسط آلامها ، ومخاضها ، ستأتى بحياة جديدة إلى الوجود ، هكذا الرجل فى وسط تعبه ، وعرقه ، سيأتى بالخبز لتغذية تلك الحياة . . .

الفصل الرابع

الإعلان في عهد نوح والتطورات التي أدت اليه

هناك مظهران ، يميزان الاعلان فى هذه الفترة . أولهما أن دلالة هذه الفترة لا تكمن فى دائرة الفداء بقدر ما تكمن فى دائرة التطور الطبيعى للجنس ، ولو أن هذا التطور له أثره الهام فى خطوات الفداء التالية .

والأمر الثانى أن الاعلان هنا له طابعه السلبى ، أكثر من صبغته الإيجابية ، فهو يكتفى بالحد الأدنى من النعمة . ولا يمكن أن يختفى هذا الحد الأدنى ، سواء فى دائرة الطبيعة أو فى دائرة الفداء . لأنه فى دائرة الطبيعة ، بدون التدخل الإلهى إلى حد ما ، فإن نظام الكون ، لا بد أن يتعرض للانهيار ؟ أما فى دائرة الفداء ، فإن استمرار تمام الوعد سوف يتوقف ، لو انتفت النعمة تماماً . هذان المظهران نراهما فى هدف الفترة كلها بوجه عام . فلقد كان هدف هذه الفترة أن تظهر آثار الخطية ، ونتائجها ، حينما تترك لذاتها ، لأقصى حد ممكن . ولو كان الله قد فاض بنعمته على العالمين ، لتتملك الوجود فى فترة قصيرة ، وتعمل عملها العظيم ، فلربما أوقفت الخطية عند حدها ، ولم تظهر طبيعتها ونتائجها المرة ، وعندها ينسب الإنسان لنفسه ، وصلاحه ، ما هو فى الحقيقة ثمر نعمة الله : ولذلك كان لزاماً ، قبل أن يكمل عمل الفداء ،

أن يظهر ما أثمرته الخطية ، من انحطاط وظلام مطبق ، حتى يسطع نور الفداء ، بأكثر بهاء ، ويظهر بما يثمره من رفعة وسمو ، فهذا هو المعنى المباشر لهذه الفترة موضوع تأملنا . والقصة تجرى فى مراحل ثلاث :

فهى أولا تصف نمو الخطية السريع فى نسل قايين ، وإلى جوار هذا تصف عمل النعمة ، فى تعليم الإنسان بعض الاختراعات للتقدم الحضارى فى الدائرة الطبيعية . كما تبين لنا أن هبات النعمة هذه قد أساء نسل قايين استخدامها ، وجعلوها أدوات لتقدم الشر فى العالم . وهكذا نرى هنا قصة انحلال سريع يسمح به الله ليكشف للانسان كيف أن الخطية تؤدى إلى الهلاك والدمار ، وإن سلطانها يفسد كل خير محتمل . وفى حدود دائرة البشرية تلك ، تؤكد الحقائق والوقائع ، ما أثبتناه كالصفة الملازمة لهذه الفترة . وقصة قتل قايين لهابيل أخيه ، تصور لنا تطور الشر ، بهذه السرعة المذهلة حتى يصل إلى جريمة القتل فى الجيل الثانى . ولذلك كان لزاماً ، لتأكيد هذه الحقيقة ، مانراه من وصف دقيق لسلوك قايين ، قبل وبعد إرتكاب جريمته . لقد ارتكب قايين جريمته مع سبق الاصرار ، ذلك لأن الله قد حذره من قبل. وبعد إرتكاب جريمته نراه ينكرها ، ويتحدى الله ، ويرفض كل إلتزام بناموس المحبة . وحتى بعد أن أصدر الله حكمه عليه ، نراه لا يهتم بالخطية ذاتها ، بقدر اهتمامه بعواقبها . وحين نقارن بين جريمة قايين وسقطة أبوينا الأولين فى الجنة ، نستطيع أن نرى ما حدث من تطور سريع فى فساد قلب الإنسان : لقد أصبحت للخطية القدرة على أن تمتلك هبات نعمة الله للانسان ، وتستخدمها بكل جسارة لتنفيذ أغراضها الشريرة :

ولقد كانت أول خطوة فى طريق التطور الطبيعى ، أن يبنى حنوك ابن قايين مدينة ، وبعد ذلك نرى فى الجيل الثامن من قايين كيف بدأ الإنسان تربية الماشية ، واختراع الآلات الموسيقية ، وطرق المعادن . أما الذين كان لهم الفضل فى هذا ، فهم أبناء لامك حفيد قايين الذى ، نستطيع أن نرى فى أغنيته مدى اندفاع الإنسان فى إجرامه ، وقساوة قلبه ، وكيف أن القوة والنجاح المادى قد زاداه بعداً عن إلهه . أما الأغنية فهى أغنية حرب أوأغنية سيف . (تكوين ٤ : ٢٣ — ٢٤) . إنها تجعل من قوتها ، إلهاً لها ، وتحمل إلهها أى سيفها فى يدها . وما جعله الله كمجرد حماية لقايين ، قد رفض الآن باحتقار ، وأصبح إعتماد الإنسان على سيفه فى الإنتقام لنفسه . إن قايين نفسه حتى وهو ملطخ بدماء أخيه ، أحس بحاجة إلى قوة الله لتحميه . ولكن روح لامك المتشامخة اتجهت إلى الاعتماد على نفسها ، وعلى سيفها فقط . لم يبق هناك أثر للاحساس بالذنب ويسجل لنا الكتاب كيف أن لامك هو أول من ابتدع بدعة الزواج من اثنتين بدلا من شريعة الزوجة الواحدة أى أنه كان الأول فى مجال تعدد الزوجات . . .

نسل قايين ونسل شيث :

تتقدم القصة بعد ذلك ، لتصف لنا تطور الأمور فى نسل شيث (تكوين ٤ : ٢٥ — ٥ : ٣٢) . وبالنسبة لهم لا يسجل شئ عن التقدم الدنيوى ، أوالاختراعات . بل نجد التركيز على تقدم عملية الفداء . إن النوعين من التقدم موزعين على نسل قايين ونسل شيث . والله يختار أحياناً عائلات ، وأمماً ، خارج دائرة الفداء ، لمواصلة التقدم فى الثقافة الدنيوية مثال ذلك اليونان ، الذين كانوا رواداً فى مجال الأدب والفن . . والرومان الذين كانت

لهم دور هام فى تطور القانون والنظم السياسية . لاحظ أنه فى الوقت الذى استمرت فيه عملية تقدم الفداء بين نسل شيث ، لم يرد أى ذكر لتدفق نعمة خاصة عليهم . فالقصة تقف من ذلك موقفاً سلبياً . وذلك ليس معناه أنهم تقدموا تقدماً كبيراً فى معرفة الله ، وخدمته ، بقدر ما يعنى أنهم حفظوا أنفسهم نسبياً ، من الانحطاط الذى حدث لنسل قايين . وهذا هو القصد الأساسى من القصة فإنها تسلط أضواءها القوية على بعض الشخصيات البارزة من نسل شيث ، بالمقابلة مع بعض الشخصيات البارزة من نسل قايين ، فقايين وهابيل ، يوضعان فى مقابل بعضهما ثم يأتى دور حنوك بن قايين ، وأنوش ابن شيث . ولكن قمة المقارنة ، تظهر فى الجيل السابع من آدم . هنا نرى الفارق العظيم بين أخنوخ من نسل شيث ، وبين لامك من نسل قايين . فمقابل صورة الكبرياء ، والغطرسة فى لامك ، نرى أخنوخ « يسير مع الله » . ولا يعنى هذا القول مجرد أنه عاش حياة تقية ، لأن التعبير عن هذا عادة هو : « سار أمام الله » أو « سار وراء الله » . أما « سار مع الله » ، فهى تشير إلى حالة نادرة فوقطبيعية من الشركة مع الله . والعبارة تستخدم مرتين فقط فى العهد القديم . فنجدها ترد عن نوح فيما يأتى بعد ذلك من القصة (تك ٦ : ٩) ثم ترد فى (ملاخى ٢ : ٦) فى معرض الحديث عن الكهنة . ومن الواضح أن هناك صلة مقصودة بين هذه الدرجة الفريدة من القرب من الله ، وبين إعفاء أخنوخ من الموت . ففى إنتقال أخنوخ ، نرى أنه حيث يسترد الإنسان الشركة مع الله فمن المحتم النجاة من الموت ، وأننا لنستطيع أن ندرك معنى السير مع الله ، مما ورد فى بعض التقاليد اليهودية المتأخرة التى تصور لنا أخنوخ كنبى عظيم خبير بكل الأسرار . ونلاحظ أن الحديث عن نسل قايين يقف عند لامك ، بينما يستمر فى ذكر قصة أبناء شيث حتى نصل إلى نوح . وجدير

بالذكر ما نطق به والد نوح « لامك » عند ولادته : « هذا يعزينا عن عملنا ، وتعب أيدينا من قبل الأرض التي لعنها الرب » (تكوين ٥ : ٢٩) . هذا القول يعبر عن قسوة اللعنة التي حلت ، وثقل الخطية التي كانت سبب اللعنة ، بل أن فيها يتردد صدى النبوة عن تعزية قادمة للخلاص في هذا الحمل الثقيل . وفيها نرى مرة أخرى الفارق الكبير بين مشاعر نسل قايين الوثنية ، الذي لم يحسوا بثقل اللعنة الإلهية ، بل أرادوا أن يجدوا لهم ملاذاً منها ، في قوتهم ، ومخترعاتهم . .

وباستثناء هذه الحالات المتميزة التي تشير إلى النعمة الفدائيةواستمرارها ، فإن القصة في جملتها ، تتجه إلى إبراز القصد الإلهي ، الذي أشرنا إليه آنفاً ، ألا وهو ترك المجال للخطية ، والقساوة البشرية ، حتى يتعاظم عمل النعمة الإلهية. حتى الصلاح الذي ظل موجوداً ، لم يكن في إمكانه أن يقف في وجه أمواج الشر العارمة ، فلا يذكر أي تأثير لنسل شيث على نسل قايين بل ربما كان العكس صحيحاً . ففي الوقت الذي بقيت فيه قوة الفداء ، كما هي ، إزدادت قوة الشر وتعاظمت ، وبدت على استعداد أن تهاجم قوة الخير الباقية .

أما الصورة المميزة لتلك الفترة ، فإنها تظهر بشدة في امتزاج نسل قايين بنسل شيث ، واختلاطهم بالمصاهرة والتزاوج . وهكذا ابتلع شر الأولين صلاح الآخرين . وهذا ما سمح به الله ، إلى الحد الذي طفح فيه مكيال الاثم وظهر ما للخطية من طاقات مدمرة وأصبح عمل الله مهدداً بالخطر في استمراره ، ولم يبق أميناً سوى نوح وعائلته ، واقتضى الأمر الإسراع بالدينونة العاجلة ، وإلا انتهت الفترة كلها إلى الضياع ، وانتهى الهدف منها . وإننا لنجد القول يتردد عن « أبناء الله » و « بنات الناس » . مشيراً إلى هذا التزاوج . أما أبناء

الله فهم نسل شيث . أما بنات الناس فهن نسل قايين . وهناك رأى آخر ينادى به البعض فى معارضتهم للرأى السابق : وهو أن عبارة « أبناء الله » لم تذكر فى العهد القديم إلا لتشير إلى الملائكة : الطغمات فوق الطبيعية . ونحن لن نعرض هنا لما يؤيد هذا الرأى ، أو يعارض ذاك ولكن الرأى الأسبق فقط يبدو فى إتساق مع نسيج الأحداث فى الفترة كلها . ولقد أشرنا إلى أن الهدف من عصر نوح كان إظهار النتائج الحتمية للخطية متى ترك لها الحبل على الغارب فإن أخذنا بنظرية الملائكة ، فإن الهدف الذى أشرنا إليه سابقاً ، سوف ، يضعف ، لأننا لا نرى هنا تدرجاً أو تطوراً فى مجال الخطية ، حين تترك لذاتها ، ولكننا نرى تطوراً أو إن شئت فقل طفرة ، نتيجة تدخل قوى فوق طبيعية ، وليس مما يتعارض مع المنطق أن تكون المقارنة بين « بنات الناس » و « أبناء الله » على اعتبار أن « أبناء الله » ينتسبون إلى البشر .

قصارى القول إن « بنات الناس » وهم من نسل آدمى ولا شىء غير ذلك ، قد أغووا قلوب « أبناء الله » ، الذين مع كونهم أيضاً من نسل آدم قد تميزوا بكونهم قد أصبحوا « أبناء الله » . (انظر مزمور ٧٣ : ٥) إرميا ٣٢ : ٢٠) .

ولقد قيل إن لقب « أبناء الله » . بمفهومه الروحى ، لامكان له هنا ، فى تلك المرحلة المبكرة من الإعلان الإلهى . ولكننا نجيب بأن هذا الفكر يتجاهل هذه الحقيقة : أن هذا الاستخدام لا يرجع بنا إلى ذلك العصر الأول ، إنما يقدم وجهة نظر الكاتب . ويعترض آخرون ، مؤيدين نظرية الملائكة ، بأن ماورد فى رسالة يهوذا يسند هذه النظرية . (عدد ٧) . فبعد أن يصف يهوذا سقوط الملائكة فى (عدد ٦) يستمر قائلا كما أن سدوم وعمورة والمدن

التى حولهما إذ زنت على طريق مثلهما ، ومضت وراء جسد آخر ، فلقد قيل إن كلمة « على طريق مثلهما » ، تربط بين سقوط الملائكة (عدد ٦) وخطية مدن الدائرة ، بحيث أن خطية الأسبقين ، لابد وأنها كانت فى صورة جنسية : الاتصال بين الملائكة والبشر ! وتأكيداً لذلك أيضاً ، يتمسك أولئك بالقول : « جسد آخر » أو « جسد غريب » (حسب الترجمة الإنجليزية المعتمدة) .

ولا ننكر أن لهذا الرأى بعض القوة . ولكننا لو أمعنا النظر فيه لوجدنا أكثر من اعتراض عليه . فكلمة « على طريق مثلهما » لا تشير إلى الملائكة الساقطين ، بل تشير إلى أن المدن التى حول سدوم وعمورة زنت على نفس الطريق . فلاصلة للملائكة بممارسات البشر الخاطئة . ثم هناك القول : « اتخذوا لأنفسهم نساء » بمعنى أنهم اقترنوا بهن — فلا مجال للحديث عن الزنى هنا ، بين الملائكة وبنات الناس . ثم أن عبارة « جسد آخر » لا تتفق مع نظرية الملائكة لأن الملائكة هم أرواح لا أجساد لها .

إذا فهذه العبارة ، تشير إلى ممارسة الشذوذ الجنسى ، التى كانت خطية مدن الدائرة . .

وينبغى أن نلاحظ أيضاً أن النقاد كثيراً ما يربطون، بين نظرية الملائكة، وافتراضهم بأن القصة الواردة فى (تكوين ٦) قصد بها أن تقدم لنا قصة أصل الخطية ، وأن الكاتب لم يكن يعرف القصة التى وردت فى الأصحاحات الأولى عن أصل الخطية . بمعنى أن هناك قصتين متباينتين جمعتا معاً ، نقلا عن وثيقتين مختلفتين :

وهذا يأتى بنا إلى ما ورد أخيراً فى (تك ٦ : ٣ ، ٥ – ٧) حيث نرى خلاصة فكر الله عن ذلك العصر ، والحكم الذى نطق به القدير على عالم ما قبل الطوفان .

وبخصوص (عدد ٣) ، هناك تشعب فى الآراء بين المفسرين . ناجم عن كلمتى « أدون (adhon) » و « بيشاجام ((beshaggam)) » ، وبالذات الكلمة الأولى . فكلمة أدون ، أو أدين التى ترجمت فى العربية « يدين » لها معنيان : « يجاهد » ، وأيضاً « يتسلط ويحكم » ، والمعنى الأول هو الذى اختارته الترجمة الإنجليزية المعتمدة . وهو الذى سارت عليه الترجمة العربية : « لايدين روحى فى الإنسان » . أما الترجمة المنقحة ، فقد احتفظت بهذه الترجمة فى المتن ولكنها وضعت الترجمة البديلة فى الحاشية : « لا يمكث روحى إلى الأبد فى الإنسان » . ويقصد الله بهذا أنه لن يدع روحه يجاهد ويستمر فى حجز تأثير الخطية على الإنسان إلى الأبد . تكفى مائة وعشرون سنة بعدها يسحب الله تأثير روحه ، ثم تأتى الدينونة . والسبب هو أن الإنسان « بشر » فاسد أدبياً ، ودينياً ، أى أن الدينونة حق عليه كبشر وهى ملائمة لطبيعته . وتفسير « يدين » بمعنى يتسلط ، يصنع كل المسألة فى الدائرة الطبيعية . إن روح الله ، بحسب تعليم العهد القديم ، هو مصدر الحياة الطبيعية فى الإنسان . (انظر مزمور ١٠٤ : ٢٩ ، ٣٠) . والله فى قوله « لا يدين روحى فى الإنسان إلى الأبد » يعلن قصده فى وضع نهاية للوجود الإنسانى ، بعد فسحة من الزمن تصل إلى مائة وعشرين عاماً . أما السبب فهو إما لأنه « بشر » ، وبسبب الخطية قد أصبح فريسة للفساد الطبيعى ؛ وإما لأنه بزيغانه وعناده وابتعاده ، قد أخضع نفسه للفساد الذى سوف يصل إلى مداه فى كيانه فى مدى ١٢٠ عاماً . وبعدها يحق عليه القصاص . . .

ولكننا نرى أنه من الأفضل ترجمة الكلمة إلى « يتسلط » ، أو « يمكث » فالمفهوم الأخلاقي لكلمة « بشر » كإشارة إلى الطبيعة البشرية الفاسدة . يصعب الاعتقاد بوروده في العهد القديم في ذلك الزمن المبكر . ومن وجهة النظر الأخرى فإن ، الأمور الثلاثة التي ذكرت ، الروح ، والجسد ، وتقصير فترة الحياة الإنسانية هذه كلها تسير في خط واحد ويرى البعض أن المئة والعشرين عاماً ، هي عدد السنوات التي حددت لحياة كل فرد على الأرض ، ولكن هذا لايتفق مع الحقائق التي تلت ذلك . ولا يمكن أن يكون صحيحاً ، إلا من وجهة نظر نقاد الكتاب الذين يرون أن تلك الفقرة لاصلة لها أصلا بقصص الآباء الذين جاءوا بعد ذلك بل قد أدخلها كاتب لم يعرف شيئاً عن الطوفان ، ولكنه كان يعتمد باتصال تاريخ تطور الإنسان منذ سحيق الأزمان .

أما الجزء الثاني للخلاصة الإلهية للقصة ، والذي تتضمنه الأعداد (٥–٧) ، فهو لا يشكل صعوبة أمامنا . فشر الإنسان يصل إلى مداه في نهاية الـ ١٢٠ عاماً . والنقاط التي يعرض لها هذا الجزء هي : أولا ، شر الإنسان وتزايد عصيانه . « شر الإنسان قد كثر في الأرض » . ثانياً ، الصورة الداخلية « كل تصور أفكار قلبه » . ثالثاً ، سيادة الشر سيادة مطلقة انتفى معها كل خير : « إنما هو شرير » . رابعاً ، استمرار مفعول الشر : « كل يوم » . بل أن صورة الشر وقساوته ، تبدو على أوضح ما يكون في القول : « فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه » . هذا يشير إلى أن الإنسان قد خيب قصد الله الذي أراده من وضع الإنسان على الأرض : وهكذا يقول الله : « أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته الإنسان مع بهائم ودبابات ،

وطيور السماء » . وامتداد الحكم إلى مراتب الخليقة الدنيا برهان على أنه عن طريق شر الإنسان ، قد دخلت عدوى الشر إلى كل الخليقة . « أما نوح فوجد نعمة فى عينى الرب » هنا يحافظ الله على استمرار الجنس . إنه ينتشل من السفينة الغارقة المحطمة ، ما يكفى لتنفيذ أغراضه الأصلية فى الخليقة عينها التى قام بخلقها . . .

الاعلان بعد الطوفان :

وهذا يأتى بنا إلى الاعلان فى عصر نوح ، أى الإعلان فيما بعد الطوفان. فى هذه الحقبة ، نرى إجراءات بناءة إيجابية يتخذها القدير لتنفيذ أغراضه الإلهية . وهنا أيضاً ينبغى أن نذكر القارىء أن المبادىء المعلنة ، والإجراءات التى اتخذت ، لا تتصل بصورة مباشرة بقضية الفداء ، ولو أن لها ارتباطاً غير مباشر بهذه القضية لايمكن إغفاله . أما تطور الحياة الطبيعية كما تبدو فى هذه الحقبة ، فإننا نلمسه بكل وضوح ، فيما رسمه الله ، وفى الوعد الذى تقدم به ، ليس لنوح فقط ، بل لأسرته أيضاً معه . ولكن عمل الفداء استمر فى نسل سام فقط .

والتدبير الإلهى ، لايشمل الجنس البشرى فحسب ، بل أيضاً كل كائن حى ، بل حتى الأرض نفسها . « والعهد » هنا هو عهد الطبيعة ، إذ يظهر كعلامة واضحة فى الطبيعة ، فقوس قزح هو ظاهرة طبيعية ، كما أنه ظاهرة كونية فى معناها ، وكل العلامات التى ترتبط بالفداء هى علامات ، دموية ، رمزية مميزة .

أما الاعلان الإيجابى لنوح ، فيتم فى مراحل ثلاث : وأولى هذه المراحل تعلن قصد الله فى إقامة نظام جديد . والثانية تصف الإجراءات التى اتخذها الله ، لكفالة هذا النظام ، والثالثة ترينا تثبيت النظام الجديد فى صورة «عهد» ـ

أما المرحلة الأولى ، فنجدها فيما ورد فى سفر التكوين (٨ : ٢٠ — ٢٢) . حيث يقول الله : « لا أعود ألعن الأرض أيضاً من أجل الإنسان . . ولا أعود أيضاً أميت كل حى ، كما فعلت . مدة كل أيام الأرض زرع وحصاد ، وبرد وحر ، وصيف وشتاء ، ونهار وليل ، لا تزال » أى أن انتظام الطبيعة ، من عملياتها الأساسية ، سوف يستمر . بل أضيفت إلى ذلك ميزة أخرى : « مدة كل أيام الأرض » » . وفى هذا إشارة إلى الخلفية الاسخاتولوجية[1] للطوفان. (اقرأ ما ورد فى ١ بطرس ٣ : ٢٠ ، ٢١ : ٢ . ٢ بطرس ٢ : ٥) أما الدفع لذلك فيعلنه الله فى العدد الحادى والعشرين . . « لأن تصور قلب الإنسان شرير منذ حداثته » . وهى تكاد تكون نفس الكلمات التى نطق بها الله ليؤكد حتمية الدينونة ، قبيل الطوفان . (٦ : ٥) . كيف يمكن إذاً أن نفس السبب يشرح حتمية الدينونة ، كما أنه يؤكد على أساسه عدم تكرار الدينونة ؟ . والحل نجده فى إضافة الكلمات : « منذ حداثته » ، فى الحالة الثانية . فما ورد فى (تكوين ٦ : ٥) كان الذروة التاريخية لعملية الانحلال ، التى استدعت الدينونة . أما ما وصف فى (٨ : ٢١) ، فهو حالة الشر الطبيعية فى قلب الإنسان كانسان ، بمنأى عن المفهوم التاريخى . ومادام الشر متأصلا فى قلب الإنسان ، فهل تجدى معه الدينونة ؟ وهل تفيد ضربة القضاء ؟ إذاً فالأمر يستلزم وسائل أخرى — وهذه الوسائل من أين لها أن تنجح لو توالت الضربات القاصمة نتيجة الدينونة الإلهية ، عبر عصور التاريخ ؟ .

والمرحلة الثانية (٩ : ١ — ٧) تختص بالفرائض ، المرتبة للحفاظ على برنامج طول أناة الله . وهذه الفرائض تشير إلى وسيلة استمرار الحياة ،

---

(١) المختصة بالأيام الأخيرة .

وحماية الحياة من الإنسان والحيوان على السواء ، والقيام بأود الحياة . أما ما يقوم بأود الحياة ، فقد شمله وعد حماية الحياة من الحيوان . لأن السماح بتناول الغذاء الحيوانى ، لمعيشة أقوى وأفضل ، قد ارتبط طبيعياً بحماية الحيـــاة .

وهكذا نستمع إلى صدى النواميس التى وضعها الله فى عدن ، تتكرر هنا . فهاهو الأمر بالبركة والإثمار مرة ثانية . وأهمية ذلك نستشفها من تكراره مرتين ، فى العدد الأول وفى العدد السابع . أما العدد الثانى فيختص بخضوع الحيوان للانسان ، وحماية الحياة الإنسانية من خطر الحيوان . « ولتكن خشيتكم ورهبتكم على كل حيوانات الأرض ، وكل طيور السماء ، مع كل ما يدب على الأرض وكل أسماك البحر ، قد دفعت إلى أيديكم » .

ثم ما ورد فى العدد الخامس : « وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط . من يد كل حيوان أطلبه . ومن يد الإنسان أطلب نفس الإنسان » ولقد كان هناك منذ البداية ، سلطان للانسان على الحيوان (تكوين ١ : ٢٦ ، ٢٨) . ولكن خضوع الحيوان للانسان ، فى بدء الخليقة ، كان خضوعاً اختيارياً طوعياً . هذا نستشفه من خلال الصور الأسخاتولوجية كما يقدمها الأنبياء للفردوس المسترد فى نهاية الدهر . (إشعيا ١١ : ٦ — ٨) . أما فى حالة الخطية فالخضوع ناجم عن الخوف والرهبة المغروسين فى قلب الحيوان . ولقد وعد الرب بأن ينتقم لدم الإنسان ، من الحيوان الذى يفترسه . ونحن لا نستطيع أن ندرك تماماً كيف يعمل هذا الناموس . البعض يرى أنه استناداً إلى هذا ، فإن كل الأنواع آكلة اللحوم ، مقضى عليها بالفناء فى النهاية . والوصية أيضاً للانسان ، بأن لا يفترس الحيوان ، كما يفترس الحيوان الإنسان : « غير أن

لحماً بحياته دمه لا تأكلوه » . هذا يرتبط بتهديد الإنتقام من الحيوان ، حين يفترس الإنسان . فعلى الإنسان أن يظهر ، على الأقل ، روح الاحترام للحياة التى لله وحده الحق فى أخذها ، أو الإبقاء عليها ، وأن يتصرف بلياقة فى حدود ما سمح الله له به . والناموس اللاوى يكرر هذا المنع . ويضيف بأن الدم مخصص للرش على المذبح ، بمعنى أنه ممنوع منعاً باتاً أكله ، أو شربه . لا خفاق المسيحيين فى التمييز بين الدوافع البسيطة والمعقدة وراء مثل هذا التحذير من تناول الدم فإن الحرم استمر أيضاً فى الكنيسة لقرون عديدة . والقانون الذى أقره الرسل (أعمال ١٥ : ٢٠) ، جعل هذا التحريم سارياً أيضاً على المسيحيين من الأمم . لا لأنه خطأ فى ذاته ، ولكن لعدم إعثار الأخوة المسيحيين من اليهود .

أما النقطة الأخيرة ، فتختص بحماية الإنسان من شر الإنسان ، ولذلك فهى تعتبر أساساً لكل ما تفرع من نواميس خاصة بالاعتداء على الحياة . « من يد الإنسان أطلب نفس الإنسان . من يد الإنسان أخيه . سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه . لأن الله على صورته عمل الإنسان » والبعض فى محاولتهم أن يستبعدوا هذه الوصية المتعلقة بإعدام القاتل ، يفهمون هذه الكلمات على أنها مجرد توقع أن القاتل لا بد أن يقتل ، على أساس ناموس المثل بالمثل . هذا التفسير لا يمكن أن يتفق مع القول : « لأن الله على صورته عمل الإنسان . فصورة الله فى الإنسان لا يمكن أن تكون دافعاً لمقابلة المثل بالمثل ، والانتقام للدم المسفوك . »

ويبقى السؤال : ما دخل صورة الله بتنفيذ قانون الإعدام . هناك جوابان على هذا السؤال : أما الأول فهو لأن الإنسان له صورة الله ، والله له السلطان

على البشر ، فللانسان الحق فى أن يجلس على كرسى الحكم ، ويصدر أحكامه على القاتل ، ويقضى عليه بالموت .

أما الجواب الثانى فيستند أيضاً على صورة الله فى الإنسان ، ولكن من زاوية أخرى . فالحياة التى يعتدى عليها ، هى صورة الله فى المخلوق ، ولذلك ينبغى أن يلقى المعتدى أقصى العقاب ، أى الموت . ونحن نفضل الرأى الثانى . ولاحظ الفارق فى الواسطة لتنفيذ الحكم : « بالإنسان يسفك دمه » بينما فى حالة الحيوان لا تحدد تلك الواسطة. ثم لاحظ الأساس الذى سن بسببه هذا القانون : حماية المجتمع من الفناء . ولكن الإشارة إلى صورة الله فى الإنسان ، تدل على أن هناك ماهو أعمق من حماية المجتمع ، وأن حماية المجتمع تأتى فى المرتبة الثانية ، وأن هذا أمر إلهى لتنفيذ العدالة ينبغى إطاعته والعمل به . إن الذين ينادون بأن توقيع عقوبة الإعدام على القاتل هو جريمة قتل أخرى ، إما ينادون بهذا عن جهل بتعاليم الكتاب ، أو عن تغافل عن الحقيقة الملزمة لما ينادى به الكتاب . وكيف يمكن أن يسمى قتلا ما يستند على وصية الله الواضحة الصريحة، للحفاظ على المجتمع ، وعلى كرامة الحياة وقدسيتها ؟ وعلى أى أساس ترتفع اعتراضات أولئك المعترضين ؟ إنها ليست سوى اعتراضات عاطفية ونظريات خيالية تنادى بأنه فى الإمكان علاج المجرم بالتربية والتهذيب ، وبذلك تستبعد عقوبة الإعدام .

والمرحلة الثالثة ترد فى سفر التكوين (٩ : ٨ — ١٧) . هنا يعطى الله لوعده صورة العهد بإضافة علامة أكيدة . وهذا يؤيد أن الهدف هو تأكيد النظام الذى وضعه الله — يتحدث النبى أرميا (٣٣ : ٢٥) عن عهد الله فى تتابع الليل والنهار ، أى أنه طالما كان الكون قائماً ، فلا بد من تتابع الليل

والنهار ، وعدم حدوث أى تغيير فى ذلك . ولربما كان هنا فى أرميا أكثر من فكرة العهد للمقارنة : فلعل الهدف هو الإشارة إلى العهد مع نوح . وهذا ما يشير إليه بالفعل ما ورد فى نبوات إشعيا (٥٤ : ٩) ، حيث نرى العهد مع نوح قائماً فى رسوخه وثباته ، كمثال لاستمرار أعظم لوعد الله بالفداء . فالوعد لنوح له حدوده ونهايته فى الأزمنة الكبرى الاسخاتولوجية[1] التى فيها ينتهى الوجود الأرضى بما فيه . ولكن حتى عند حدوث هذه الأزمنة حيث الجبال تزول والآكام تتزعزع ، فإن إحسان الله لا يزول ، وعهد سلامه لا يتزعزع . (عدد ١٠) . أما تمثيل هذا العهد ، بصورة قوس قزح فهو لكونه ظاهرة طبيعية منظورة ولأجل هذا السبب عينه ، فهى أكثر تأثيراً ، مما لو اتخذ علامة أخرى . أما الفكرة فهى ليست كما اعتاد البعض أن يظن أنه حينما يرى الناس القوس فى السحاب ، يذكرون عهد الله مع البشر ، بل إنه لو فرض وهو أمر مستحيل – إن الله قد « نسى » عهده ، فإنه ينظر إلى السحاب الذى يرتسم عليه القوس ، ويذكر القسم . « فيكون متى أنشر سحاباً . وتظهر القوس . . . أنى أذكر ميثاقى الذى بينى وبينكم » وما حدث بالنسبة للقوس هو ما حدث فيما بعد بالنسبة للختان : القوس موجودة منذ بدء الخليقة ، والختان كان يجرى قبل أن يذكره الناموس ؛ ولكن فى وقت معين استخدم الله الاثنين ، كعلامة لعهده . فالعلامة هنا تقترن فى طبيعتها ، بصورة الطبيعة الثائرة ، التى منها ترجى الحماية . إن قوس قزح يرتسم على الغيوم العابسة ، والسماء الممطرة ، التى كانت السبب ، يوماً ما ، فى هلاك الأرض . ولكنه يرتسم بفعل أشعة الشمس ، التى تشير فى رموز الكتاب ، إلى النعمة الإلهية . . .

---

(١) ونحن نفضل استخدام هذه الكلمة كما هى « اسخاتولوجية » على ترجمتها بالأخروية .

الفصل الخامس

الفترة مابين نوح والآباء

أما النقاط التى سنعرض لها هنا فهى :

١ — نبوات نوح فيما يتعلق بنسله .

٢ — بيان بالأمم .

٣ — بلبلة الألسنة .

٤ — اختيار نسل سام .

وسنعرض لها الواحدة بعد الأخرى . . .

أولا : نبوات نوح :

أما هذه النبوات ، فهى بالنسبة لكنعان (ابن حام) لعنة رهيبة . ولكنها بالنسبة لسام ، ويافث بركة . ويجب اعتبار هذه الأقوال جميعها نبوات ، وهذه النبوات ، فى تلك الفترة المبكرة تعتبر أعلى مستوى وصل إليه المد النبوى .

ويجب ملاحظة أن أساس التميز بين اللعنة والبركة كان الدائرة الأخلاقية . إن فجور حام الخالى من الحياء ، بالقياس إلى احتشام يافث ، وسام ، يكشف عن الفرق الكبير فى الأخلاق ، وقد كان لهذا أثره البعيد فى مسيرة تاريخ

الفداء . فعملية الفداء فوق الطبيعية ، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطور الطبيعى للجنس البشرى . . لقد كانت هذه السمات المؤثرة ، سمات نموذجية ، تركت طابعها على تاريخ ذلك الجنس ، لأجيال قادمة . وإننا لنجد العهد القديم يسم الكنعانيين بنفس الخطية التى تسببت فى اللعنة التى حلت على كنعان . والأوصاف التى ترد فى الأسفار الخمسة عنهم لا تترك مجالا للشك فى هذه الحقيقة . (انظر لاويين ١٨ : ٢٢ ، تثنية ١٢ : ٢٩ — ٣٢) . وحتى بين أبناء يافث ، أى خارج دائرة الساميين الإسرائيليين ، أصبحت خطايا الحاميين ، وعلى الأخص بين الفينيقيين ، والقرطاجنيين ، واندفاعهم فى شهوات الحس ، والجنس ، مضرب الأمثال فى القديم .

ويتساءل البعض هنا : لماذا وقد ارتكب حام خطيته ، تقع اللعنة على ابنه كنعان ؟ يظن البعض أن حام كان أصغر أبناء نوح ، وأن كنعان كان أصغر أبناء حام . والمبدأ الذى وراء هذا ، هو أن حام قد عوقب فى ابنه ، الذى له نفس الصلة به ، نظير الصلة التى لحام بنوح . مما يكشف أن خطية حام كانت خطية ضد أبيه . وهذا لا يتنافى مع مبدأ التعويض فى العهد القديم . فالعهد القديم ، لا يتمسك — فى مثل هذه الأمور — بالفردية تمسكاً جامداً مزعجاً كما قد نتصور . فنجد وعلى الأخص فى الأجزاء الأولى من الإعلان فى العهد القديم ، سريان مبدأ التضامن الشامل (انظر خروج ٢٠ : ٥ ، ٦) ، وما أتى بعد ذلك من إعلان ، وخصوصاً فى نبوات حزقيال ، قد كشف لنا هذه المشكلة بوضوح .

وإننا لنجد الكثير من الغموض يحيط بترتيب أبناء نوح . فالترتيب الكتابى لأبنائه هو سام ، وحام ، ويافث ، بمعنى أن حام يحتل المركز الأوسط ، مع

أنه يشار إليه بأنه الصغير . . . ولا يوجد أيضاً من دليل على أن كنعان كان أصغر أبناء حام . أما ترجمة الكلمة إلى « ابنه الأصغر » فى الترجمة المنقحة (عدد ٢٤) ، فأمر غير مقطوع به ، لأن الكلمة العبرية يمكن أن تكون « أصغر » أو « الأصغر » ، الأمر الذى يسمح بأن يحتل حام المركز الأوسط بين إخوته . تحت هذه الظروف من الأفضل أن نعتنق رأياً وسطاً فنقول : إن حام قد عوقب فى واحد من أبنائه لأنه أخطأ ضد أبيه ، وقد عوقب فى كنعان بالذات ، لأنه كان صورة مطابقة لأبيه فى الشهوات الحسية . وينبغى أن نلاحظ أن اللعنة لم تحل إلا على الكنعانيين فقط ؛ وليس على كل نسل حام ، فالباقون لا توجد لهم بركة أو لعنة . .

ويحاول بعض النقاد — الذين لا يجدون ضيراً فى تمزيق أجزاء الكتاب — أن يجدوا الحل فى القول بأنه فى الأصل كان أولاد نوح هم سام ويافث وكنعان ، ولكن هذا تغير فيما بعد إلى الصورة الحالية . وطبعاً هذا الحل يستلزم إسقاط عبارة « حام أبو كنعان » (فى عدد ٢٢) وعبارة « حام هو أبو كنعان » (فى عدد ١٨) وحيث يزعم هؤلاء النقاد أن العبارتين قد أضيفتا فيما بعد عندما حدث التغيير فى أسماء أولاد نوح . ولكنهم لا يستطيعون أن يبينوا الدافع لهذا التغيير .

أما اللعنة التى وجهت لكنعان فكانت أن يكون عبداً لإخوته ، وقد تكررت مرتين بعد ذلك فى البركة لسام والبركة ليافث . .

والعضو الثانى فى مجال هذه النبوة ، هو سام ، وهنا نلاحظ أن استخدام اسم « الرب (يهوه) » بالنسبة لسام له معناه الهام . بل فى واقع الأمر نقول ، إن هذا الاسم يحوى جوهر البركة التى منحت لسام . بمعنى أن الله ، باسمه

«يهوه» ، إله الفداء قد أعطى ذاته لهذا الفرع من نسل نوح ليمتلك البركة. وهذه البركة ، هي فى صيغة عهد أبعد مدى من مجرد أن نسل سام سيتعبدون للرب . فهذه هي المرة الأولى ، فى الكتاب المقدس ، التى فيها يدعى الله ، إلهاً لجماعة معينة من الجنس البشرى ، إنه أمر خارق للطبيعة ، فما أوحى لنوح أن ينطلق فى هذه التسبحة : « مبارك الرب (يهوه) إله سام » . ولو وضعنا العبارة فى إطار مفهومها فإنها تكون : « مبارك يهوه لأنه رضى أن يكون إله سام » .

أما العضو الثالث فى مجال هذه النبوة ، فمن العسير أن يقطع بتفسير الكلمات التى اختص بها : « ليفتح الله ليافث ، فيسكن فى مساكن سام » والكلمة التى يحوطها الغموض فى هذه النبوة هى « ليفتح » وهى فى العبرى « يفت » ، وهى قريبة فى النطق من يافث . هل نفسر هذه الكلمة حرفياً أو مجازياً ؟ فإذا أخذت حرفياً فإنها تعنى اتساع دائرة الأملاك ، أما مجازياً فإنها تعنى أن الرب يزيده نجاحاً وازدهاراً . أمر آخر يلفه الغموض فى هذه البركة يختص بالفعل « فيسكن » ومن المقصود بهذا القول ؟ . هل هو الله أم يافث ؟ والسؤالان مترابطان . فإن كان الفاعل فى الجملة الثانية يافث فإن من الطبيعى أن نفهم الأولى على أنها اتساع فى دائرة الأملاك . أما السكن فى خيام قبيلة أو شعب فيشير إلى غزو بلاد ذلك الشعب . فحين يقال عن يافث أنه يسكن فى خيام سام ، فمعنى ذلك أن يافث يقهر بلاد سام ويحل فى ربوعه .

ومن الجانب الآخر إن كان الفاعل فى جملة « ليسكن » هو الله ، فإن الجملة ينبغى أن تفسر على هذا النحو : « ليت الله ، يوسع تخوم يافث ، ولكن ليسكب على سام بركة أعظم من كل البركات الزمنية بما لا يقاس ، يا ليته ، أى الله — يسكن فى خيام سام » .

فى هذه الحالة نجد مقارنة بين البركات المادية الزمنية الموهوبة لنسل يافث ، والشركة الشخصية بين الله وبين نسل سام .

وإننا لنفضل أن نفسر القول على الوجه الأول . أى أنه يعنى اتساع دائرة أملاك يافث ، وسكناه فى خيام سام ، على أساس نصرته المؤقتة عليه ، وحلوله هناك ، حلولا تكون فيه البركة الروحية ليافث. فهو فى احتلاله خيام سام ، سوف يكتشف هناك إله سام ، إله الفداء ، والإعلان ، والنعمة . إنها نبوة عن أحداث سياسية قادمة ، تقترن ببركات روحية عظمى . وقد تمت بالفعل فى احتلال اليونان والرومان لبلاد سام ، وكيف أصبحت بركة اكتشاف الله هناك ، الواسطة لانتشار الحق فى كافة أرجاء المعمورة . حتى أننا نستطيع أن نقر بما نادى به دلتش : « نحن جميعاً يافثيون نسكن فى خيام سام » .

ثانياً : بيان بالأمم :

وكجزء من الإعلان ، فإن هذا البيان لا يختص بزمن نوح الذى نحن بصدده الآن ، ولكنه يرد هنا ضمن ما سجله موسى نقلا عن أحد المصادر . وعلى الرغم من هذا فإنها ما دامت تلقى أضواء على معاملات الله فيما بعد الطوفان ، فإننا نستطيع استخدامها ، لمعرفة مدلولات الأحداث فى تلك الحقبة .

هذا البيان يتنبأ بما سوف يحدث بالنسبة للأمم ، والقبائل ، والألسنة ، التى لا يرد ذكرها حتى الأصحاح الحادى عشر . وبيان نسل سام يأتى آخر الكل ، ولو أن هذا الترتيب غير متوقع ، وهو دليل على أن هذا ليس ترتيباً بحسب البشر ولكنه يتعلق بترتيب الفداء :

أما الفكرة المتضمنة فى هذا البيان ، فهى أنه على الرغم من أن نسل سام سيكون منهم الفداء ، فإن الأمم الأخرى ، لن تستبعد من دائرة التاريخ المقدس. فأسماؤهم تسجل هنا لتعبر عن هذا المبدأ : إنه فى ملء الزمان ، سوف يتدخل الله فى الأمر ، ويعيدهم إلى الدائرة المقدسة .

ثالثاً : بلبلة الألسنة : (١١ : ١ - ٩)

أما بناء مدينة ، وبرج ، فقد استدعته الرغبة فى إيجاد مركز للوحدة لتحفظ الجنس البشرى متماسكاً . أما تلك الوحدة وذلك التماسك ، فلم يكونا الهدف الأوحد لذلك . فلقد كان الهدف النهائى تكوين امبراطورية واحدة عظمى لمجد الإنسان فى استقلاله عن الله . ومدرسة النقد الحديثة تقول بأن هناك أسطورتين قد أدمجتا معاً هنا : الواحدة تحكى إقامة برج لحفظ الوحدة . والثانية تقص علينا تفاصيل بناء المدينة للحصول على الشهرة . ولكن هذا التفسير يغفل الصلة الداخلية بين المشروعين . أما البرج فقد كان لحفظ المدينة والإشراف عليها ، فلا معنى للفصل بين الاثنين . . .

ويتدخل الله ليوقف هذين المشروعين ، ليس فقط لأن الهدف كان غير مقدس ، ولكن من أجل أمانته لوعده . إن ازدياد شر الإنسان ، لن يودى بالبشرية مرة ثانية إلى مأساة مثل مأساة الطوفان ، فلكى لا يحدث هذا يجب أن يوقف تقدم الخطية ، فلو ظلت البشرية كلها متجمعة لتعاظمت قوة الخطية ووصلت إلى درجات رهيبة .

ولذلك أصبح من الضرورى ، تفكيك هذه الوحدة . وكما يقول دلتش : « إن شر أمة واحدة ، لن يعدل شر البشرية حينما تكون كلها أمة واحدة »

وأيضاً « إن وجود ديانات كثيرة زائفة . أفضل من وجود ديانة واحدة باطلة ، لأن تلك الديانات الكثيرة تشل إحداها الأخرى . . . » .

صحيح ، إنه فى الصورة المجردة ، تكون وحدة الجنس البشرى بدون انقسام هى الصورة المثالية ، ولو لم تدخل الخطية إلى العالم لظلت الحال هكذا بكل يقين . وهى نفس الحالة التى سيصبح عليها فى التدبير النهائى (الأسخاتولوجى) انظر (غلاطية ٣ : ٢٨) .

ولكن . فى هذه الفترة الانتقالية ، ليست هذه هى إرادة الله . إن القومية فى حدودها المعقولة ، لا تتعارض مع المشيئة الإلهية ، ولكن الامبريالية التى تسعى لمصلحة شعب واحد ، على حساب الشعوب الأخرى ، فهى بلا شك ضد إرادة الله . وإننا لنجد النبوات التى تأتى بعد ذلك تحتج ضد كل محاولة للوصول إلى السيادة العالمية ، وذلك ليس لأنها تهدد إسرائيل شعب الله ، ولكن لأن المجادلة نفسها وثنية لا أخلاقية . . .

وهكذا رأى الله أن تبلبل الألسنة سوف يؤدى إلى تفتيت هذه القومية الشيطانية . وإلى فشل المشروع الوثنى . وزيادة على ذلك هناك هدف إلهى إيجابى مزدوج فى هذا المجال : الأول اتجاه إيجابى ، يمس الحياة الطبيعية الإنسانية ــ فكل جنس ، أو شعب ، أو أمة ، لها فى مخطط الله ، قصد إيجابى عليها أن تؤديه ، وإتمامه يتوقف على بقائها بمفردها ، بمعزل ــ إلى حد ما ــ عن سواها . والثانى ، أن الأحداث فى تلك الحقبة ، كانت ترتبط بإتمام مخطط الفداء . وقد أدى ذلك إلى اختيار شعب واحد وأمة واحدة لتكون موضع معاملات خاصة ، والاختيار يستلزم أن يكون هناك عدد كبير من الأمم ليتم الاختيار من بينها .

رابعاً : اختيار نسل سام ليكونوا حملة الفداء ، والاعلان :

يبتدرنا السؤال ، هل كانت هناك لياقة ذاتية فى الساميين حتى يختارهم الله لهذا العمل المجيد ؟ .

نقول : نعم .

هناك ميزتان سنعرض لها . أما الأولى فتقع فى دائرة العلوم النفسية ، وأما الثانية فتختص بالمواهب الروحية . . .

فالساميون قبل كل شىء ، لهم عقلية سلبية ، مستقلة ، أكثر منها عقلية نشطة خلاقة . وهذا المزاج ربما كان شاملا للعالم كله ، فى بادىء الأمر ، فهو أكثر ما يكون ملاءمة للمرحلة الأولى فى المعرفة . ولكن عند تلك النقطة التى فيها انقسمت البشرية إلى فروعها الكبيرة ، وتبلورت لكل فرع ميزاته العنصرية فإن هذه الصفات أصبحت موروثة ومغروسة فى الساميين . وهذه الصفات إذ تثبتت فى الحق ، أصبح من الممكن نقلها إلى الدوائر الفكرية فى فى المجتمعات الأخرى . صحيح أنه من العسير ، على من هم خارج دائرة الساميين أن يصلوا إلى إدراك الأسفار المقدسة القديمة. ولكن العقلية العبرانية ، كانت ستجد صعوبة أقسى بمراحل ، لو قدم لها الإعلان فى إطار الفكر اليونانى . زد على هذا أن الساميين ، لا بد أنه كانت لهم هذه الخاصية الفكرية بصورة معتدلة . والسهولة التى بها استطاع العرب واليهود ، تمثل الحضارة الهندية الجرمانية ، والاسهام الكبير الذى ساهموا به فى تقدم العلوم ، والفكر الفلسفى ، يبرهنان لنا على أنهم يحملون بين جوانحهم طاقة مزدوجة : قبول الحق فى صورته الثابتة الأساسية ، وترجمته إلى صور تجريدية أخرى من الفهم : : : :

أما بخصوص المواهب الروحية التى تميز بها هذا الجنس ، فهناك أكثر من رأى سنعرض له بكل اختصار :

١ ـ هناك ما نادى به الكاتب الفرنسى « رينان » مرجعاً تلك المواهب الروحية ، إلى أساس نفسى . فإذ رأى أن الأديان الثلاثة التوحيدية قد نبتت فى تربة سامية ، افترض أن هناك غريزة توحيدية فى كيان ذلك الجنس . ولم ير رينان فى هذه « الغريزة » ميزة أو تفرداً بقدر ما رأى فيها نقصاً ، وقصوراً فى ملكة الخيال . والآن لم تعد هذه النظرية مقبولة مطلقاً . واتجهت مدرسة النقد الحديثة إلى تفسير آخر لمبدأ التوحيد ، وهو أنه نشأ فى عصر متأخر نسبياً فى تاريخ بنى إسرائيل ، فى عصر الأنبياء أى ما بين (٨٠٠ إلى ٦٠٠ ق.م) وذلك أن الأنبياء بدأوا يلاحظون بأن الرب (يهوه) سامى الصفات فى طبيعته .

هذه الملاحظة نجمت عن توقع أن الوجود الدينى ، والقومى ، لإسرائيل سوف يضحى به على مذبح البر التعويضى . . . فاستبعاد عنصر المحاباة القومية من مفهومهم عن الله ، والحفاظ على فكرة العدالة الإلهية الصارمة ، كجوهر الله ، وصل أولئك إلى ملاحظة أن آلهة الأمم ليست آلهة على الإطلاق لأنها تنقصها هذه الصفات . وشيئاً فشيئاً تبلورت هذه الصورة إلى عقيدة التوحيد ، ولو أن الأمر اقتضى وقتاً ، لتنضج فيه هذه العقيدة ، وتتخذ صورتها النهائية .

ولكن ، بمعزل عن هذه المفاهيم لمدرسة النقد الحديثة ، فإن نظرية رينان نفسها ، تتهاوى أمام حقيقة أن جماعات كثيرة من الساميين كانت أبعد ما يكون عن التوحيد ، فى الوقت الذى كان يجب فيه أن تعمل الغريزة ـ بحسب نظريته ـ عملها لتوجيههم إليها . فالأدوميون ، والموآبيون ، كانوا أيضاً من نسل سام شأنهم شأن العبرانيين ، ومع ذلك فلم يخطر ببال جنس منهم

أن يصبحوا من الموحدين فى كافة الحقب التى عرض لها تاريخ العهد القديم . وإذ نترك جارات اسرائيل القريبات ، متجهين إلى الأشوريين ، فإننا نجدهم أصحاب حضارة رفيعة ، ومع ذلك فإن ديانتهم على الرغم من مراسيمها الفاخرة لا تخرج عن دائرة تعدد الآلهة . أما العرب ، فقد أصبحوا موحدين ، ليس على أساس تراث ورثوه من الجاهلية ، بل أخذوا هذا التوحيد عن اليهودية ، والمسيحية . وليس هذا كل ما فى الأمر ، لأن بنى إسرائيل أنفسهم ، قد ظلوا ردحاً طويلا من الزمن ، منساقين فى تيار تعدد الآلهة ، حتى بعد أن عرفوا التوحيد من وجهة نظر النقاد . وتشبعوا به . لم يقتصر هذا على العصور القديمة فحسب ، لأننا ، حتى فى عهد الأنبياء ، نجدهم كذلك . وها هو النبى أرميا يشكو (٢ : ٩ — ١١) من أن إسرائيل كان على استعداد لتغيير إلهه ، أكثر من الأمم أنفسهم : وليس من العسير علينا معرفة السر فى ذلك .

فالأمم الوثنية لم تكن لديها الرغبة فى تغيير ما يتفق مع أهوائهم الطبيعية ، ولقد جاهد بنو إسرائيل باستمرار للتخلص من نير عبادة الرب (يهوه) فإن طبيعتهم الوثنية القديمة اعتبرت عبادة يهوه نيراً قاسياً . قصارى القول أن الرأى الذى ينادى بأن الساميين تكمن فى أعماقهم ، غريزة التوحيد ، ليس له أساس من الحق .

٢ — وبعد أن أدخلنا فى حسابنا كل هذه الآراء ، يجب علينا أن نلاحظ أيضاً أننا نجد ، بين الجماعات الأقل ، نظاماً واحداً ، ورتابة فى الدين . . . فكل الآلهة ، مهما كثر عددها ، هى تطوير للمفهوم الأساسى عن الألوهية ؛ وهذا ما نستطيع أن نلاحظه من تشابه الأسماء ، بين تلك الآلهة ، فهى هى نفسها بين كافة قبائل الساميين ، مع شىء من التحوير الطفيف .

٣ ــ بالإضافة إلى هذا ، هناك العنصر الذى يتميز به الوعى الدينى عند الساميين ونعنى به عنصر الخضوع والتسليم . ولا شك أن هذا المعنى أمر جوهرى فى كافة الأديان . وإن كان أكثر وضوحاً فى بعضها عن الآخر وبدونه لا يكون للدين سلطانه القوى فى النفوس ، ولما أصبح قوة دافعة لها أثرها فى مجريات التاريخ .

إن الساميين بوجه عام ، صاروا قادة فى مجال الدين ، ذلك لأن الدين هو العنصر الفعال القوى فى حياتهم ، سواء للخير أم للشر .

٤ ــ صورة أخرى تستحق الذكر هى . ما نسميه « بالتخصصية القبلية » ونعنى بها عبادة إله واحد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه القبيلة أو تلك ، وهذا لا يعنى عدم الإيمان بوجود آلهة أخرى سواء فى القبائل الأخرى أو فى نفس القبيلة والتعبد لهذه الآلهة المتعددة . كما أن هذا ليس توحيداً بالمرة . ولكنه صورة واضحة للتعبد لإله واحد مع الإيمان بوجود آلهة أخرى غيره .

٥ ــ هذه المميزات التى عرضنا لها للديانة السامية هى أبعد ما تكون عن أية صورة حلولية ، أى الاعتقاد بوحدة الوجود التى نراها فى ديانات كثيرة رغم التشابه السطحى ، فالديانة السامية . تؤكد بصورة حاسمة الصلة الشخصية بين الله . وبين المتعبد له . أما اللقب الذى تعطيه للمتعبد فهو لقب « عبد » (بالعبرية ebed) . (ومن الملاحظ أن العبادة ، والتعبد ، كلها مشتقات من كلمة عبد) . إن التعبد الشخصى لله هو مفتاح هذه الخدمة عند الساميين . ونفس الصورة تتكشف سلبياً . فى التمييز الدقيق بين الله والطبيعة ، فهو العالى الرفيع فوق كل صور الطبيعة . وهذا ما نعبر عنه « بقداسة » الآلهة (للتمييز بينها وبين القداسة الأخلاقية) ولذلك ، حيثما ساد الشعور بجلال

الألوهية ، وسموها وقدسيتها ، فلا مجال هناك ، لخلط الإله بالوجود المادى فى أية صورة من صوره ، ولا مجال للنزول بمستواه إلى مستوى الطبيعة . أما الأحدية الحلولية[1] فتتجه اتجاهاً مغايراً — الوحدة التى تربط الآلهة جميعاً ، فى نطاق واحد ، قد لا تكون شيئاً أكثر من تأليه الحياة الطبيعية فى صورة غير ذاتية ، وهنا تضع الأحدية يدها فى يد تعدد الآلهة ، ويبدو الاثنان فى تعاون وتكاتف . وإذ ينزل الانسان بإلهه إلى مستوى عمليات الطبيعة ، فلا بد أن يدخل فيها الجنس . من هنا ولدت الفكرة التى تسود على كافة الصور الأسطورية (الميثولوجية) من تزاوج الآلهة وتوالدها ومن ثم تكاثر الآلهة . وإن لنا أكثر من سبب يدعونا إلى الاعتقاد أنه حيثما وجدت مثل هذه الفكرة فى نسيج العقيدة السامية فهى لم تأت على الإطلاق من تراث سامى قديم ، ولكنها دخيلة نتيجة تأثيرات خارجية فاسدة . وفى الجزيرة العربية ، — قبل ظهور الإسلام — حيث كانت القبائل السامية تعيش فى معزل عن سواها ، كانت هذه العقائد (المتعلقة بتزاوج الآلهة وتوالدها) نادرة الوجود . ونحن نعرف من التاريخ ، أن العرب كانوا يتعبدون فى الجاهلية ، لثلاث من الربات . لكن تلك الربات لم تكن لهن علائق جنسية مع الآلهة الذكور . إن الفكر الإسرائيلى كان يدرك على الدوام أن عناصر الفجور والإباحية فى العبادة الوثنية ، هى أمور غريبة دخيلة ، ليس على عبادة يهوه الشرعية فحسب بل على التراث السامى القديم أيضاً . .

٦ — وأخيراً علينا أن نلاحظ أن هذا التراث الدينى الذى تميز به الجنس السامى ، لم يأت عن طريق التطور ، من ناحية ، ومن الناحية الأخرى لم يكن فى استطاعته أن يتطور ليصل إلى هذا المستوى الرفيع فى ديانة العهد القديم .

(1) Pantheistic monism.

ومن الواضح جداً أن السمات التى عرضنا لها ، كانت تنازلية ، أكثر منها تصاعدية . .

فنى خارج إسرائيل نراها فى كافة العصور التاريخية ليست فى تزايد ، بل فى نقصان . وفى داخل إسرائيل نفسه نستطيع أن نلمس هذا الانحدار فى الإيمان الطبيعى عند الساميين ليس فى صراعه ، مع مؤثرات غريبة عنه ، بل فى انحلاله الداخلى التدريجى ، وما استمر لم يكن سوى بقايا لمعرفة نقية بالله ، كان الله هو حافظها من الانطفاء . .

أما بالنسبة للنقطة الأخرى من أن ديانة العهد القديم ، لم تكن تطوراً ونشوءاً من بداية متواضعة ، فيكفينا أن نقول ، إنه لم يسبق ، فى دائرة المجتمعات السامية بأكملها ، أن ظهرت ديانة فى إشراقة توحيدية كاملة وكيان متفرد متميز ، إلا فى إسرائيل . والتفسير الوحيد المعقول لتفرد إسرائيل فى هذا المجال ، هو أن هناك عنصراً فعالا كان يعمل فى هذا ؛ وهو عنصر الإعلان فوق الطبيعى . . .

إيل وإلوهيم :

إن الصلة بين الإعلان اللاحق ، وبين هذه الديانة السامية القديمة نستطيع أن نكتشفها فى أقدم اسمين من أسماء الله : « إيل » و « إلوهيم » ، أما المفهوم الكتابى عن كلمة « اسم » فهو يختلف عن مفهومنا نحن . فنى الكتاب ، الاسم هو أكثر من علامة مميزة ، إنه يعبر عن الشخصية ، أو عن التاريخ . ولذلك فأى تغيير فى الشخصية أو التاريخ ، ينجم عنه تغيير فى الاسم . وهذا ينطبق أيضاً على أسماء الله ، وهوما يفسر لنا لماذا تستخدم أسماء معينة فى مراحل

معينة من الإعلان . . إنها تفسر لنا مدلول المرحلة ، أو الحقبة . ولذلك فهى ليست أسماء يخلعها الإنسان على الله ، بل هى أسماء ينسبها الله لذاته .

وفى الكتاب نستطيع أن نميز مدلولا مثلثاً لكلمة « اسم » فى مفاهيمه الدينية . فهو أولا قد يعبر عن صفة إلهية يستخدمها العهد القديم اسماً من أسماء الله ، وبذلك تتحول الكلمة من صفة إلى اسم علم « الله قدوس » ، هذا اسمه ولكنه يصبح اسم علم عندما يقول النبى عن الله : « قدوس إسرائيل » ثم إن اسم الله . يمكن أن يمثل ، فى صورة تجريدية شاملة . كل ما أعلنه الله عن ذاته . هذا هو « اسم الله » . بهذا المفهوم يكون الاسم مرادفاً للاعلان ، ليس بالطبع كعمل . بل كحصيلة . وهذا ينطبق على الإعلان الخاص ، والإعلان العام . فاسم الله مجيد فى كل الأرض . الأتقياء يتكلمون على اسم الله ، إنهم يلجأون إلى اسم الرب كما يلجأ الإنسان إلى برج حصين . فاسم الله يعلن الله نفسه . وهذا ما سنعرض له فيما بعد .

أما اسم « ايل » فالأرجح أنه مشتق من « الــ UL » بمعنى « يكون قوياً » فكان معنى « ايل » أولا « القوة » ثم « القوى » . بحث آخر يجعل « ايل » مشتقاً من « ألاه alah » ومعناها يسبق أى أنه هو المرشد أو القائد العام . وهناك آخرون يقولون بأن « إيل » من نفس الأصل المشتق منه حرف الجر « الــ el » ويعنى « الذى يمد ذاته نحو كل شىء » أو « الذى يلجأ إليه الكل طلباً للمعونة » . على أننا حينما نرى فيه معنى القوة ، علينا أن نرى القوة فى صورتها الديناميكية الدافعة لأن هناك اسماً آخر يشير إلى القوة كسلطان . . .

وفى البداية لا بد أن « إيل » كانت مستخدمة بكثرة ، فنحن نجد الاسم فى أكثر من شاهد كما فى « فى قدرة (إيل) يدى . . . » (تكوين ٣١ : ٢٩ ، أمثال ٣ : ٢٧ ؛ ميخا ٢ : ١) ثم استبدلت « إيل » شيئاً فشيئاً « بالوهيم » . ولكننا لا نجدها فى بعض الكتابات المتأخرة فى العهد القديم .وفى أنشودة موسى (خروج ١٥) نراها تتكرر عدة مرات . أما فى العصور التالية فنجدها تستخدم أساساً فى الكتابات الشعرية عن الله . وإننا لنجد كلمة « إيل » تتكرر فى العهد القديم ، أكثر من ٢٠٠ مرة . . .

أما أصل كلمة « الوهيم » فهو غير مؤكد . ولعلها من أصل سامى معناه « يخاف ، ويتحير ، فيبحث عن الملجأ » ، أما الخوف هنا ، فيمكن أن نراه فى معنى « الذى يخاف منه » أو « الذى نأتى إليه فى خوف أو رعب » .

وهناك نظرية حديثة مبنية على أن « إيل » لا جمع لها ، و « الوهيم » لا مفرد لها حتى أنه يمكن أن يقال إن « الوهيم » تفيد صيغة الجمع « لإيل » . ومع ذلك فهناك مفـــرد هو : « إلوى » وهى التى ترد فى الكتابات الشعرية . وبعض النقاد يعتقدون بأن « الوهيم » وهى صيغة جمع ، هى من بقايا مفاهيم تعددية سابقة ، ترجع إلى حقبة كانوا يؤمنون فيها بالعديد من الآلهة ، وليس بالإله الواحد . وللرد على هذا الرأى نقول إن « الوهيم » تستخدم بين العبرانيين فقط . واستخدام صيغة الجمع للدلالة على إله واحد ، لا يوجد بين كافة القبائل السامية الأخرى . وليس من المعقول أن إسرائيل ، الأمة السامية الوحيدة التى اعتقدت بالتوحيد ، تظل تحتفظ بهذا الأثر من تعدد الآلهة ، دون سائر الشعوب السامية . أما لقب « الوهيم » ، فهو صيغة جمع تدل على الجلال ، والعظمة ، والغنى والكمال والسمو . وربما لقب الله

« بالوهيم » لأن عظمة قوته تمتد إلى كل مكان ، وتسيطر على كل شيء . أما صيغة الجمع هنا فلا تحمل أى رائحة لتعدد الآلهة ، مثلما تدل كلمة «ثيوتس» theotes اليونانية ، وهى مؤنثة على أن جميع آلهة اليونان كانوا إناثاً . ولا تستخدم إلوهيم للاشارة إلى تعدد الآلهة . فالعبرانيون فى بعض الأحيان ، يلجأون إلى استخدام الكلمة للدلالة على آلهة الأمم ، بصيغة الجمع ولكنهم يقرنونها بفعل فى صيغة الجمع أيضاً . أما فى الإشارة إلى الإله الحقيقى ، فإن الفعل الذى يقترن بها هو فى صيغة المفرد . . .

ويرد اسم « الوهيم » فى العهد القديم ، أكثر من ٢,٥٠٠ مرة .

الفصل السادس

الإعلان فى عهد الآباء

آراء نقدية :

أما السؤال الأول الذى تثيره مدرسة النقد فهو : هل كان إبراهيم وإسحق ويعقوب ، شخصيات تاريخية حقيقية ؟ فالمؤرخون الذين يتمسكون بنظرية التطور ، ينادون بأن تسلسل عائلات أو شعوب ، من شخص واحد ، هو ، فى كل مجالات التاريخ محض خرافة . وعلى أساس هذه النظرية ، يصبح السؤال ملحاً : كيف ظهرت هذه الشخصيات ؟ أما المشكلة فتضمن جانبين : الأول يختص بالأحداث التى يذكرها الكتاب ، والشخصيات التى تحتويها القصة ، والثانى يختص بالأسماء ومن أين جاءت . . . . .

ولقد أصبح من الأمور العادية ، بالنسبة لتفسيرات مدرسة النقد ، تفسير الأحداث ، ووصف الشخصيات ، على أنها صورة ذاتية ، لشعب إسرائيل ، أو صورة مثالية لذلك الشعب ، فى وقت المملكة . فالإسرائيليون لهم الشعور الذاتى القوى بالتفوق ، على سواهم من الشعوب . وهم فى هذه القصص يقدمون صورة لأنفسهم .

أما بخصوص الأسماء ، فالبعض يرى أن جانباً منها هو أسماء قبلية . تعكس الصلات والوشائج الكائنة فى القبيلة . أما التحركات ، والهجرة من مكان إلى آخر ، فتشير إلى تحركات جماعية أو هجرة قبلية . أما أقصى مفهوم تاريخى ، يمكن أن نصل إليه من أبحاث مدرسة النقد ، فهو أنه كانت هناك قبائل على أسماء أولئك الرواد الأولين . فعلى سبيل المثال ، إذا ذكر اسم إبراهيم ، فمعنى هذا أنه كانت هناك قبيلة تسمى بهذا الاسم ربما كان إبراهيم قائداً لها .

وفى الوقت الذى تحطم هذه النظريات تاريخية الآباء فى مفهومها التقليدى ، فإنها تفتح الباب . إلى حد ما ، لأساس خيالى أسطورى لهذه الحقائق . ولقد اتخذ دلمان الذى كان يعتبر من المحافظين ، مثل هذا الموقف .

أما النظرية الثانية فهى أكثر تطرفاً . ويمثلها أتباع مدرسة ولها وزن النقدية. وعلى وجه الخصوص « استاد » (Stade) الذى شرح هذه النظرية . وتنادى هذه المدرسة بأن أسماء إبراهيم وإسحق ويعقوب ، لا صلة لها على الإطلاق. بسلسلة أنساب العبرانيين ، ولكنها مجرد أسماء ، لأشباح كنعانية ، ولدت عن طريق تزاوج أنصاف آلهة كنعانية . واعتبرها الكنعانيون أسلافاً لهم . وعبدوها على هذا الأساس فى أماكن متعددة . وحين حل العبرانيون فى تلك. الأراضى . أراضى الكنعانيين ، انخرطوا فى سلك عبادة هذه الآلهة ، أو الأشباح . وأصبحت أسماء إبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب ، ضمن معبوداتهم . وشيئاً فشيئاً تأقلم العبرانيون فى هذه الأراضى ، وشعروا أن هذه الأماكن المقدسة ملك لهم ، فلا بد أن تكون هذه الآلهة التى تعبد فى تلك الأماكن ، آلهة عبرانية وليست كنعانية ولكى يؤيدوا ذلك ولكى يصبح لهم الحق ، فى. تلك الأراضى التى احتلوها ، اخترعوا خرافة أن إبراهيم وإسحق ويعقوب ،

هم أجدادهم ، وأنهم عاشوا فى تلك الأرض المقدسة وأقاموا هذه الأماكن للعبادة ، فربطوا بين إبراهيم وحبرون ، ، وبين إسحق وبير سبع ، وبين يعقوب وبيت إيل .

ثالثاً : تقدم البعض بمحاولة لربط هذه الأسماء بما ورد فى التقاليد البابلية . . . فسارة كانت ربة حاران . وإبراهيم أحد آلهة البابليين ، ولابان الإله القمر . أما زوجات يعقوب الأربع ، فهن وجوه القمر الأربع . وأبناء يعقوب ، الاثنا عشر هم شهور السنة الاثنا عشر . أما أبناء ليئة السبعة فهم أيام الأسبوع . وعدد الرجال الذى استطاع بهم إبراهيم أن يقهر الأعداء ،فهم عدد أيام السنة القمرية ! !

تاريخية الآباء :

وجواباً على كل هذه التخرصات نقول ، قبل كل شىء ، أن تاريخية الآباء ليست أمراً قليل الأهمية بالنسبة لنا . فديانة العهد القديم . كديانة فعلية واقعية ، لن يكون لشخصياتها ، إن كانوا على هذه الصورة ، الأثر العميق الذى تخلقه شخصيات تاريخية حقيقية . وهذا يأتى بنا إلى السؤال الرئيسى ما هى جدوى الديانة ؟ إن كانت ، على أساس البدعة البلاجية ، ليس لها من هدف أكثر من تعليم الدروس الأخلاقية والدينية ، من أمثلة تقدمها ، فإن تاريخية الأشخاص لا أهمية لها . فنحن نستطيع أن نتعلم نفس الدروس ، من الصور الأسطورية (الميثولوجية) الخيالية . ولكن ، إن كان ، على أساس الكتاب ، هؤلاء الأشخاص هم أشخاص حقيقيون فى قصة الفداء ، هم أصل شعب الله ، هم الصورة الأولى للديانية الموضوعة ، إذا كان إبراهيم هو أبو المؤمنين ، ونواة الكنيسة ، فإنكار تاريخيته يجعله ، فى نظرنا ، بلاجدوى.

إن الأمر كله يتوقف على مفهومنا ، لحاجة الإنسان كخاطىء . إن كنا نبنى هذا على أساس كتابى ، فإننا نفقد كثيراً من القيم الروحية ، لو رجعنا بهذه الشخصيات إلى دائرة المثولوجيا ، أو الأساطير . فإن كنا نكتفى بمدلول القصة الدينى ، والأخلاقى ، فإنه حتى الوجود التاريخى للرب يسوع المسيح ، يصبح شيئاً عديم الأهمية ، زيادة على ذلك إن كانت تاريخية الآباء غير حقيقية ، أو لا جدوى منها ، فلماذا نبدأ بموسى ؟ وإن لم تكن هناك خلفية تاريخية وراء موسى ، فعملية الفداء تتوه بدايتها وسط ضباب ما قبل التاريخ — الأمر المنطقى الوحيد ، هو أنه إذا كانت هناك حاجة لتاريخ الفداء ، فيجب أن نبدأ بآدم وحواء .

أما عن نظرية تحقيق الذات ، أو التعبير عن الذات فإننا نقول أنها لا تفسر لنا كل الحقائق . وطبيعى أن يتوقع الإنسان وجود مشابهة منذ البداية بين الأسلاف ، والذين أتوا من بعدهم . ولكن المشابهة المفترضة على مثل هذا الأساس لا يمكن بأية حال أن تغطى عناصر الوصف ككل . إن المشابهة بين الشعب والآباء ، نجدها تظهر بصورة أقوى فى حالة يعقوب . أكثر مما فى حالتى إبراهيم ، وإسحق. ثم هناك كثير من الفوارق بين الآباء ، وإسرائيل . فى أكثر من وجه . إن إبراهيم يقف علماً مفرداً فوق أعلى قمة وصلت إليها أمته . والإيمان لم يكن على الدوام سمة مميزة لإسرائيل كأمة . ومن الجانب الآخر ، فإن قصة الكتاب تركز على وجود بعض ضعفات وخطايا فى الآباء ، ليس فقط بالنسبة ليعقوب ، بل أيضاً بالنسبة لإبراهيم نفسه . ويؤكد ولها وزن أنه فى بعض فصول الكتاب[1] يبدو الآباء خاضعين لسلطان زوجاتهم .

---

(١) التى ينسبونها إلى I and E حيث أنهم يزعمون أن الأسفار مجموعة من جملة مصادر كتبها كتاب مختلفون .

وأولئك الزوجات ، فى رأيه ، لهن شخصيات أقوى من أزواجهن . ولعل واحداً يتساءل كيف يمكن أن أمة محاربة ، كإسرائيل فى عهود المملكة الأولى ، تجد مثالها فى مثل هذه الشخصيات ؟ بل أننا لا نجد أيضاً اتفاقاً فى العادات . فإبراهيم يقترن بأخته غير الشقيقة ، الأمر الذى لم يكن سائداً بين الإسرائيليين فى العصور اللاحقة . . .

ولا يمكن أيضاً أن نفسر الأسماء ، على أساس أنها تمثل القبائل . صحيح أن يعقوب ، أصبح اسماً مميزاً لقومه . ولكن إسحق نادراً ما يكون كذلك . وإبراهيم لا نجد له أثراً كاسم قبلى .

ويقر ولهاوزن بهذا . ولكنه يعلله على أساس أن إبراهيم من نسج الخيال الشعرى . وأن الصورة ، كما رسمت أحيطت بكل هالات السمو ، وتحقيق الذات ، تاركة القليل ، أو ربما لا شىء ، لإسحق ، ويعقوب . هذا الرأى يناقض نفسه ؛ لأنه إن كان إبراهيم هو آخر من ابتدعوا شخصيته ، فلا بد. وأن يكون أصغر وأقل هذه الشخصيات فخامة ، باعتبار أن اسحق ويعقوب قد استنفدا كل صور العظمة والفخامة .

أما تفسير الأسماء على أنها مشتقات ميثولوجية بابلية ، فنظرية ، لم تصل بعد إلى تمامها ، بحيث تستدعى منا الفحص التاريخى . ويؤكد جنكل هذا الأمر رغم أنه أكبر المدافعين النابهين عن أثر البابليين فى العهد القديم . وهو يؤكد أيضاً أن كل المحاولات لإرجاع الأسماء إلى الأسماء العديدة الإلهية البابلية قد باءت بالفشل . وإننا لا نجد فى العهد القديم أثراً لعبادة مقدمة للآباء . بل إننا نجد ما يناقض ذلك . فالنبى إشعياء يقول « أبوك الأول أخطأ ووسطاؤك عصوا على » (٤٣ : ٢٧) . وأيضاً فى (٦٣ : ١٦) يرد القول « فإنك أنت

أبونا ، وإن لم يعرفنا إبراهيم . وإن لم يدرنا إسرائيل . أنت يا رب أبونا ووَلينا . منذ الأبد اسمك » .

ظهورات إلهية :

ينبغي أن نضع خطاً فاصلا بين شكل الإعلان ومضمونه فى عصر الآباء . أما عن الشكل فإننا نلاحظ أنه شيئاً فشيئاً بدأ يحتل مكانته وأهميته عن ذى قبل: فى القديم كان يكفى أن يرد القول ، إن الله كلم الإنسان . ولكن لا يذكر شىء عن طريقة ذلك الكلام ، أو إن كان قد ارتبط بصورة منظورة للمتكلم . ولكن الآن نرى للمرة الأولى – فى بعض الأحيان – وصفاً لصورة ظهرت . وبوجه عام نستطيع أن نقول إن الإعلان ، بينما تزايد حدوثه ، أصبح هناك فى نفس الوقت تدقيق أكبر وحرص أشد ، فيما يختص بطريقة الاتصال ، وبدت تظهر جلياً قداسة وخصوصية الإعلان السماوى فوق الطبيعى .

وبالنسبة لإبراهيم ، جاءه الإعلان أولا ، على النمط الأول غير المحدد . ففى تكوين (١٢ : ٤) ، نرى يهوه يتحدث إليه . ولكن حالماً دخل الأرض الموعودة ، بدأت صورة جديدة للاعلان . فى تكوين (١٢ : ٧) نقرأ القول « وظهر الرب » لإبراهيم حرفيا : (جعل نفسه مرئياً لإبراهيم) . هنا نجد شيئاً أكثر من مجرد الصوت المسموع . وهذا العنصر الجديد فى الإعلان يقابله عنصر جديد فى تعبد إبراهيم ، فها هو يبنى مذبحاً للرب ، والمذبح فى صورته البدائية ، هو بناء للرب أو هيكل للرب . فى تكوين (١٥ : ١٣) يرد القول أن يهوه قال لإبراهيم ، دون تحديد للطريقة . ولكن فى تكوين (١٥ : ١٧) يظهر الله له بصورة مرئية . فمن خلال تنور الدخان ومصباح النار يجتاز الله أمامه . بمعنى أن الظهور يتخذ مظهراً رهيباً . وفى الأصحاح (١٧ : ١) ،

نقرأ عن ظهور آخر ، ويتضح ذلك مما ورد فى عدد (٢٢) « فلما فرغ من الكلام معه . صعد الله عن إبراهيم » .

أما إسحق . فإن شركته مع الله لم تتميز بظهورات إلهية . ولو أننا نقرأ فى تكوين (٢٦ : ٢ ، ٢٤) إن الله قد ظهر له . .

وفى حياة يعقوب تعود الظهورات ، ولكن فى تناقص عما كانت عليه فى حياة جده إبراهيم . فى تكوين (٢٨ : ١٣) نقرأ أن يهوه ظهر له على رأس السلم العجيب . ولكن هذا كان حلماً . ومع ذلك فى تكوين (٣٥ : ٩) نقرأ : « وظهر الله ليعقوب حين جاء من فدان أرام وباركه » . أما حياة يوسف فلا ذكر فيها لظهور الله له وكما سبقت الإشارة ، كانت المذابح تقام فى الأماكن التى يظهر فيها الله ، مما يدل على أن هذه الأماكن قد أصبحت بصورة ما موضع حضور الله . وكان الآباء يعودون إليها ، ويدعون فيها باسم الله . (انظر تكوين ١٣ : ٤ ، ٣٥ : ١ – ٧) .

نلاحظ أيضاً أن هذه الظهورات كانت ترتبط دائماً بأماكن معينة فى أرض الموعد . هنا نرى بداية ارتباط حضور الله الفدائى ، بأرض كنعان . . أما النقاد . فإنهم مع معرفتهم بأهمية هذه الحقائق ، فإنهم يفسرونها على أساس آخر . باعتبار أن قصص الظهورات أبتدعت بعد ذلك ، لإثبات موافقة الله على هذه المذابح القديمة . ولكن هذا الرأى لا يتفق مع وجود أماكن ظهر فيها الله . ومع ذلك لم تقم فيها مذابح . تكوين (١٧ : ١) . كما نقرأ عن إقامة مذابح حيث لايذكر حدوث ظهورات هناك. تكوين (١٣ : ١٨، ٣٣: ٢٠) صحيح أن بعض هذه الأماكن قد أصبحت مذابح عامة فيما بعد . ولكن التفسير الصحيح لهذا هو أن ذكرى تلك الظهورات القديمة ظلت باقية فى أذهان

الشعب . إن تاريخ الآباء لم ينبع من أماكن معينة . ولكن على النقيض من ذلك ، فإن قدسية تلك الأماكن نبعت من ذلك التاريخ . .

لاحظ أيضاً الوقت الذى كانت تتم فيه هذه التجليات الإلهية . فغالباً ما كان الله يظهر للآباء فى ظلام الليل . (انظر تكوين ١٥ : ١٢ ، ٢١ : ١٢ و ١٤ ، ٢٢ : ١ – ٣ ، ٢٦ : ٢٤) . فى الليل تنطوى النفس على ذاتها . بعيدة عن مناظر النهار ، واختباراته. وهذه الخلوة هى أصلح ما تكون لضمان السرية .

ونفس التأثير ، ولكن بدرجة أقوى ، يحدث حينما يأتى الإعلان فى صورة رؤيا . أما الرؤيا فإن لها معناها الخاص ، ومعناها العام . فمعناها الأصلى هو استقبال الإعلان عن طريق النظر بديلا عن السمع ، على الرغم من أنه هناك نوع من السمع الباطنى يقترن بالرؤيا .

ولقد كان الإعلان المرئى هو الصورة السائدة فى القديم ، حتى إن الرؤيا حلت فى الأذهان ، محل كلمة إعلان ، واستمرت كذلك ، حتى بعد أن أصبح للاعلان صورته المميزة (انظر إشعيا ١ : ١) . وأحياناً كان الجسد يتأثر بالرؤيا . أو يسيطر عليه الكيان الباطنى ، الذى يقوم بعملية السمع . أما النظرة هنا ، فهو نظر باطنى بدون الاستعانة بالعينين الجسديتين ، ولكنه مع ذلك ليس أقل حقيقة وموضوعية . وفى تاريخ الآباء تذكر كلمة « الرؤيا » مرتين . (تكوين ١٥ : ١ ، ٤٦ : ٢) . وفى الموضع الأخير نقرأ عن الله أنه كلم يعقوب : « فى رؤى الليل » .

وذكر الليل ، يدفعنا لأن نتأمل فى هذه الرؤى التى ذكرت بهذا الاسم على وجه التحديد . فى تكوين (١٥) نجد أن الأمر أكثر تعقيداً مما كنا نظن . إذ يتكرر ذكر الليل (٥ ، ١٢ ، ١٧) . ولا شك أن ما ورد فى الأعداد

(١٢ — ١٧) ، يروى اختبار رؤيا حقيقية . وفى العدد الأول نلتقى بكلمة « الرؤيا » . فكلمة الرب تأتى إلى إبراهيم فى رؤيا : « صار كلام الرب إلى إبرام فى الرؤيا قائلا » . وهنا نواجه السؤال : على أى الأحداث التالية ينطبق هذا القول . هل يتعلق بالأعداد (١ — ١٢) . أم إنه يشير بصورة توقعية إلى ما ورد بعد ذلك فى الأعداد (١٢ — ١٧) ؟ . أما بالنسبة لهذه الأعداد الأخيرة فالأمر عسير التفسير . ذلك لأن كلمة « فقال » تربط ما بعدها بالقول « صار فى الرؤيا » (عدد ١) كما أنه من العسير ترتيب الأحداث إذا كانت الأعداد (٢ — ١٢) مجرد حديث خارج مجال الرؤيا كما أنه يصعب تحديد زمن حدوث كل جزء من هذه الأحداث . أما ما ورد عن كلام الله لإبراهيم ، فلا يمكن أن يكون إلا فى الليل ، فنى العدد الخامس نقرأ عن نجوم السماء . . وهل تتلألأ نجوم السماء إلا فى الليل ؟ . ولكننا حين نأتى للأعداد التى تلت ذلك نقرأ أن : « صارت الشمس إلى المغيب » (عدد ١٢) . وفى (عدد ١٧) إذا بها « ثم غابت الشمس » . وهنا نرى هذه الحقيقة وهى أن التتابع الزمنى ليس شرطاً أن يتوفر فى الرؤيا وعليه فيمكننا أن نعتبرها قصة متصلة واحدة على الرغم من ذلك . وبذلك ، فالرؤيا لم تبدأ من عدد (١٢) . حيث أنها تشمل العدد (٥) حيث سماء الليل المرصعة بالنجوم . ومع ذلك « فالسبات » ، و « الرعبة المظلمة العظيمة » (١٢) هذه كلها نذر وعلامات ، تشير إلى رؤيا قادمة حتى أننا نقول إن هذه الأعداد تضم رؤيا فى قلب رؤيا . (مثل المسرحية فى قلب المسرحية فى « هاملت ») ومع ذلك فقد لا يكون فى ذلك صعوبة حقيقية ، حيث أن النوم . والرعبة المظلمة العظيمة ، يمكن أن يكونا وصفاً لحالة حسية غير عادية صاحبت هذه الرؤيا التى نحن بصددها ، ومما يسهل ذلك أن تعتبر أن كلمة الرؤيا فى العدد الأول تعنى إعلاناً شاملا ، وقد يكون من اللازم

لإزالة الصعوبة بين العددين الخامس والثانى عشر أن نقول إنه قد فصل بينهما يوم واحد على الأقل .

أما عن الإعلان فى ظلام الليل ، فمن الطبيعى أن يأتى فى حلم ، فالأحلام عادة تحدث فى الليل . وفى الأحلام يتحرر شعور الإنسان ، إلى حد ما ، من شخصيته ، ولذلك فقد كانت الأحلام ، أفضل وسيلة لنقل الإعلان الإلهى ، حينما تكون الحالة الروحية غير ملائمة للاتصال المباشر مع الله . فى هذه الحالة تصبح الشخصية غير المؤهلة ، فى حالة محايدة ، ويصبح الذهن مجرد جهاز استقبال للرسالة . ولقد كان الإعلان بالأحلام ، شيئاً سائداً بين الوثنيين ، (راجع تكوين ٢٠ : ٣ ، ٣١ : ٢٤ ، ٤٠ : ٥ ، ٤١ : ١) . وفى العائلة المختارة ذاتها ، كانت الأحلام تستخدم لهذا الغرض أيضاً حينما تكون الحالة الروحية لم تتضح بعد أو فى حالة جزر (هبوط) (راجع تكوين ٢٨ : ١٢ ، ٣١ : ١١ ، ٣٧ : ٥ ، ٩) .

على أننا ينبغى أن نلاحظ أن صدق الإعلان الإلهى أو حقيقة مصدره السماوى ، لا يتأثران بمجيئه على صورة حلم ، إذ تستخدم فى الحلم نفس العبارات المستخدمة فى كافة طرق الإعلان فنجد مثلا « فقال الله فى الحلم » ، « وأتى الله . . . فى حلم الليل » (تك ٢٠ : ٦ ، ٢٨ : ١٣ ، ٣١ : ٢٤) . كما ينطبق ذلك على الرؤى (تك ١٥ : ١ ، ٤٦ : ٢) . فالله يستطيع أن يأتى فى حلم ، ويتحدث فى حلم ، ويسيطر على كل الصور فيه ، ويبلغ رسالته عن طريقه . . .

ملاك الرب :

إن أهم ما يميز الإعلان فى عهد الآباء إنه كان يأتى غالباً عن طريق « ملاك الرب » أو « ملاك الله » والشواهد على ذلك كثيرة انظر (تكوين ١٦ : ٧ ، ٢٢ : ١١ و ١٥ ، ٢٤ : ٧ و ٤٠ ، ٣١ : ١١ ، ٤٨ : ١٦) وقارن أيضاً ما ورد فى سفر هوشع (١٢ : ٤) مشيراً إلى ما ورد فى التكوين (٣٢ : ٢٤).

والشىء العجيب فى كافة هذه الحالات ، أن الملاك يميز نفسه عن الرب (يهوه) . متحدثاً عنه فى صيغة الغائب ، وفى نفس الوقت يتحدث عن الله فى صيغة المتكلم . وهناك أكثر من رأى لتفسير هذه الظاهرة . . .

فمدرسة النقد . تتقدم بتفسيرين : فجانب من أتباعها ينادى بأن كلمة ملاك ، اسم معنى ، تعنى سفارة ، أو إرسالية ، أرسلها يهوه عن نفسه فى صورة موضوعية ، أما سبب هذا المفهوم فيكمن فى الافتراض البدائى بأن يهوه كالله الذى سكن طويلا فى سيناء ، لم يمكنه مغادرة الجبل الذى أصبح مكاناً لسكناه . ولكنه لرغبته فى مرافقة شعبه فى رحلتهم إلى كنعان ، أرسل رسولا من لدنه ليقوم بإتمام ما لم يستطع هو أن يتممه بحضوره الشخصى مع شعبه — وبحسب هذه النظرية فإن هذا المفهوم يرجع إلى عصور سحيقة فى القدم إلى وقت دخول إسرائيل للأرض المقدسة .

أما التفسير الثانى للملائكة ، بحسب رأى مدرسة النقاد ، فهو إن ظهور صورة الملاك ، يرجع إلى الفكر اليهودى المتأخر عن تعظيم الله، لأنهم رأوا أنه ليس من اللائق — أن يتنازل الله نفسه ليقترب من الإنسان ويدخل معه فى مثل هذه الصلة الوثيقة مثلما تروى القصص البدائية عنه . ولذلك فقد أعيدت كتابة كل ما يتصل بصلة الله بالبشر ، على أساس هذه النظرة ، وجاءت

فكرة المخلوقات الوسطية أو طبقة الملائكة . وعلى أساس هذا المفهوم فإن فكرة الملائكة هي فكرة متأخرة ترتبط بتعظيم يهوه . .

وهناك اعتراض مشترك على كلا الرأيين . فإن كانت نظرية الملائكة جاءت على أساس افتراض أن يهوه هو رب سيناء ، وإنه لن يستطيع أن يفارق مكان سكناه . أو إن كانت قد نبعت على أساس تنزيه الله عن الاختلاط بالبشر ، فكان ينبغي على الكتاب أو على المنقحين لهذه الكتابات — حسب زعمهم — أن يحرصوا كل الحرص على أن لا يدعوا موضعاً واحداً دون أن يجرى عليه التعديل والتصحيح . ولكننا ، على النقيض من ذلك، نرى الصورة الجديدة من الإعلان بواسطة الملائكة ، توجد جنباً لجنب مع الصورة القديمة لتجليات الله بنفسه مما لا يدع مجالا للقول بحدوث مثل هذا التحصيح . زد على هذا، فإنه بالنسبة للتفسير الثاني ، فإننا كنا نتوقع أن نجد « أحد ملائكة الرب » بديلا عن القول : « ملاك الرب » على وجه التحديد. والعبرانيون لن يعدموا الطريقة التي بها يعبرون عن هذا ، ففي إمكانهم وضع حرف الجر « لاميد » بين الملاك ويهوه ، فيصبح « ملاك للرب » ، إن كان قصدهم ترفيع الله عن الإنسان ، فإن كان القصد هو المباعدة بين الله والمخلوق ، فقد كان الأحرى بأولئك المنقحين أو المصححين ألا يسمحوا للملاك أن يتكلم كأنه هو الرب (يهوه) حتى لا يثبتوا ما أرادوا نفيه وهذان الرأيان اللذان عرضنا لهما في مجال النقد الكتابي ، نجد أن الواحد يهمل التفرقة بين الملاك وبين الله ، بينما يهمل الثاني المطابقة بينهما . والمشكلة هي كيف نوفق بينهما . هناك طريق واحد : هو أن نفترض أنه خلف الصورتين ، توجد حقيقة تعددية في حياة الله الداخلية ، فإن كان ذلك الملاك المرسل ، شريك في الألوهية ، ففي إمكانه أن يشير إلى الله كمرسله ، وفي نفس الوقت يتكلم على أنه الله ، ويكون الحق

فى كلتا الحالتين ، وبدون إقرارنا « بالثالوث الأقدس » يصبح هذا أمراً وهمياً خادعاً على أنه ليس من الحق أن نستنتج أن المقصود من ذلك ، كان الإعلان عن حقيقة الثالوث . فى الإمكان أن نبنى شيئاً على حقيقة ، بينما يكون المقصود من هذه الحقيقة شئ آخر ولكنه فى عصور لاحقة ، وبصورة غير مباشرة ، استخدمت التجليات الملائكية ، لتكشف عن الثالوث . أما فى بداية ظهورها ، فى تلك العصور السحيقة ، فإن المقصود بها لم تكن كذلك . لأن الهدف الأساسى ، فى عالم الوثنية التعددية ، وعبادة الأصنام كان تأكيد الوعى بوحدانية الله المطلقة فى فكر إسرائيل ، لتكون سياجاً لهم من الانحراف ، فالكشف عن التثليث أمام عقليات بدائية فجة ، كان من المحتمل جداً أن يدفع بهم إلى هاوية التعددية . ولذلك أسدل الستار ، لمدة طويلة فى تاريخ ذلك الشعب ، على ألوهية المسيا ، وشخصية الروح القدس .

وإن لم يكن المقصود هو كشف عقيدة الثالوث ، فما المقصود إذاً بالإعلان عن هذا الطريق الجديد ؟ . لقد كان المقصود مزدوج الهدف ، أولها قديم ، والثانى يشكل اتجاهاً جديداً . أما الأول فيشير إلى السر المقدس وأما الثانى ، فهدف روحى .

أما عن السر ، فنفهم أن قصد الله كان الاقتراب إلى شعبه . . وليؤكد لهم ، بصورة ظاهرة ملموسة ، اهتمامه بهم ، وحضوره معهم . هذا الهدف السرى المقدس ، هو الذى كان يكمن وراء كل التجليات منذ البداية . وهى لم تبدأ بظهور ملاك الرب ... فقط ، بدون هذه الظهورات ، ما كان ممكناً – لو كان الإعلان عن طريق التجلى الإلهى – أن يعبر الله عن قربه من شعبه ، دون تعريض مبدأ آخر للخطر ، وهو طبيعة اللاهوت الروحية . فحين سار

الله مع البشر ، وكان يأكل ويشرب معهم . ويتحدث إليهم بصورة مسموعة ويرونه رؤى العين ، ويلمسونه لمسة اليد ، كان البشر فى خطر أن يعتقدوا بأن هذا نابع عن طبيعة بشرية ، مع أن كل هذه التصرفات فى الحقيقة ، لا صلة لها بطبيعته الإلهية ، بل كانت مجرد تنازل سرى مقدس منه . ولقد كان هذا أمراً لازماً كل اللزوم . ولكن مع ضرورة هذا التنازل الإلهى ، كان من اللازم أيضاً أن تظهر من وراء ذلك طبيعة الله الروحية ، وهذا ما تم بالفعل ، فى إشعار الله للبشر ، بأن خلف الملاك الذى يتكلم كالله ، والذى تجسم فيه كل اتضاع الله ، وتنازله ليلتقى بضعف الإنسان ومحدوديته ، كان هناك ، فى نفس الوقت ، وجه آخر خفى لله ، لا يمكن أن يراه الإنسان ، ولا أن يلتقى به نظير التقائه بالملاك المنظور ، وهذا هو الله نفسه الذى يتحدث عنه الملاك فى صيغة الغائب . بهذا التفريق فى العمل بين الملاك ، وبين الله ، تحقق الهدف الأساسى من هذه التجليات . والتقى الهدف الروحانى ، بالهدف السرى المقدس. أما الملاك فقد كان إلهياً حقاً ، لأنه لو لم يكن كذلك ، ما كان فى استطاعته أن يقوم بوظيفته السرية فى التأكيد للانسان بأن الله معه . ولكن المظهر الخارجى ، أو الصورة المرئية ، لا صلة لها بالطبيعة الإلهية ، ولكن طبيعة الإنسان الخاطئة استلزمت ذلك .

وفى تجسد ربنا يسوع المسيح ، نجد اسمى تعبير لهذا الترتيب الأساسى فالتجسد ، ليس نتيجة أدنى حاجة فى الله ذاته . أما الفكر المناقض لهذا — رغم شيوعه — فهو يرجع إلى مفهوم حلولى ، أو خلفية حلولية [1] . إننا بحاجة إلى الله المتجسد لأجل الأهداف الفدائية ، وكل قصة التجسد ، بكل

---

(١) الايمان بوحدة الوجود أى أن الله والطبيعة شيء واحد .

ما يتصل بها ، هي سر عظيم للفداء . وهنا أيضاً نرى الحرص الشديد على التأكيد للمؤمنين . بحقيقة الروحانية المطلعة لذاك الذى اشترك فى طبيعتنا البشرية . وقد عبر إنجيل يوحنا عن ذلك ، فى تصريحه الحاسم : « الله لم يره أحد قط . الابن الوحيد الذى هو فى حضن الآب هو خبر » . . . (يو ١ : ١٨) ولأن حقيقة ظهور الملاك ، ارتبطت منذ البداية ، بعملية الفداء لذلك كان من الطبيعى أن توكل إليه هو ، كل الإجراءات الهامة المرتبطة بالفداء . فبعد إعطاء « العهد » مباشرة ، نراه يظهر على المسرح تكوين (١٦ : ٧) . وكما يقول دلتش : « إن هدف ، ونهاية ، هذه التجليات ، نستطيع أن نحكم عليها من بدايتها » . وإننا لنستطيع أن نرى بوضوح ، فى عصر موسى : أن تنفيذ العهد يوكل إلى ملاك الله . فهو يحفظ ، على الأخص ، أولئك الذين ترتبط حياتهم وأعمالهم بالعهد . يقول يعقوب فى (تكوين ٤٨ : ١٥ ، ١٦) « الله الذى سار أمامه أبواى إبراهيم وإسحق ، الله الذى رعانى منذ وجودى إلى هذا اليوم . الملاك الذى خلصنى من كل شر ، يبارك الفلاحين » . قارن أيضاً ما جاء فى (ملاخى ٣ : ٦) عن « ملاك العهد » : إن ملاك يهوه يتميز عن الملائكة العاديين ، ليس فقط فى طبيعته ، بل أيضاً فى خدمته ، ومهمته . .

أما الصورة التى كان الملاك يظهر بها ، فقد كانت صورة وقتية يتخلى عنها بعد القيام بمهمته . وغالباً — ولو أن هذا ليس على الدوام — كانت هى صورة الإنسان البشرى . ولقد ظن البعض أن صورة الإنسان ، كانت الهيئة الملازمة للملائكة فى العهد القديم . ولكن هذا يتنافى مع التباين فى الظهورات ، التى كانت تحدث فيها تجليات الملائكة . ولقد زاد فى هذا الاعتقاد الصورة التى ظهر فيها الأقنوم الثانى الإلهى ، والتى ارتبطت به (يوحنا ١ : ١٤)

وهناك اعتقاد أكثر خطأ ، بأن الأقنوم الثانى فى اللاهوت ، كان له منذ الأزل ، الصورة المادية المنظورة التى تجعله فى متناول حواس الإنسان ،وهذا يتنافى مع روحانية الله ، ويجعل ظهور الملاك ، يدور فى نفس دائرة عدم الفهم التى جاء ليمحوها .

وأخيراً بالنسبة للسؤال ، إن كان الملاك مخلوقاً ، أو غير مخلوق نجيب بأن التفرقة الواضحة بين الشخص ، وبين شكل الظهور ، تكفى بأن تقدم لنا الجواب . فإن كان مفهوم الملاك ، كما افترضنا آنفاً ، يشير إلى صورة مميزة فى الألوهية ، حتى أن الملاك هو صورة سابقة للمسيح المتجسد . إذاً فالكائن الذى يظهر فى الإعلان لا يمكن أن يكون مخلوقاً . لأنه الله بنفسه . ومن الجانب الآخر إن كنا نعنى بالملاك الصورة التى اتخذها ليظهر بها ، فالملاك إذاً مخلوق .

إنه نفس الأمر بالنسبة إلى المسيح . فالأقنوم الإلهى فى المسيح غير مخلوق، لأنه أزلى أبدى . أما بالنسبة للناسوت ، فهو مخلوق — والفارق الوحيد بينه وبين الملائكة — فى ظهوراتهم فى العهد القديم ، أن الصورة المخلوقة فى حالة الملاك وقتية زائلة ، أما فى حالة التجسد ، فقد أصبحت أبدية . . .

وسوف نعرض لعناصر ، ومبادىء الإعلان فى حياة الآباء الثلاثة الكبار ، الواحد بعد الآخر . وسوف نتحاشى التكرار فما ينطبق على الثلاثة ، سوف نعرض له فى حياة إبراهيم . بينما لن نعرض فى حياة إسحق ، ويعقوب ، إلا العناصر الجديدة التى ترتبط بكل واحد منهما ؛

ابراهيم ، أبو المؤمنين :

١ – مبدأ الاختيار :

إن المبدأ الأول البارز فى تعامل الله مع الآباء ، هو مبدأ الاختيار . فحتى ذلك الحين ، كان الله يتعامل مع الجنس البشرى ككل : وأليس هذا واضحاً كل الوضوح فى حالة نوح ، حيث اختار الرب شعباً جديداً ليكون نواة جنس جديد ، من عالم أسلم كله للهلاك ؟ هنا نرى أسرة واحدة يختارها الله من كافة الأسر السامية . وعن طريق هذه الأسرة ، وفى دائرتها ، يستمر الله فى عمليته الإعلانية الفدائية . هذه هى الدلالة الضخمة لدعوة إبراهيم . وإذا كان الإعلان قدم – فى فترات متقطعة – للذين هم خارج دائرة الاختيار ، فما ذلك إلا لاتصالهم بالعائلة المختارة .

وهكذا نرى أن عمل الله كله ، يتم من خلال أسرة واحدة ، أو شعب واحد . إن العقلانيين ، وكل من يسير فى ركابهم ، يتخذون من هذه الحقيقة حجة على لا معقولية الكتاب ، فى تأكيده لشئ يفوق الطبيعة . فهم يقولون إن كان الله يريد أن ينفذ خطته فوق الطبيعية ، فلابد أن يجعلها شاملة ، وهم فى ذلك يتناسون الأوضاع غير الطبيعية الناتجة من وجود الخطية ، وكذلك مقتضيات خطته الفريدة فى الفداء ، كما أنهم لا يفرقون بين المراحل الأولى للخطة الإلهية ومراحلها التى اكتملت فيما بعد ، وكأنهم يريدونها كاملة جامعة مانعة مرة واحدة منذ البداية ، وبناء على هذا المفهوم الخاطئ أو بالحرى عدم الفهم لا يستطيعون إدراك أهمية التحديد الضيق فى البداية ، والنعيم الشامل فى النهاية ولزوم أحدهما للآخر .

وينبغي أن نقر بأن الاختيار له دلالته الثابتة . وهذا ما سنعرض له . ولكن قبل كل شيء فإن هدفه الوقتي ، ينبغي ألا يفوتنا !. وهذا ما أخدق العقلانيون في معرفته . إن اختيار إبراهيم ، وبعد ذلك إسرائيل ، كان المقصود به واسطة محددة خاصة إلى غاية شاملة . وليس هذا مجرد تفسير لاهوتي متأخر ، في نظرة إلى الوراء للعملية في تمامها ، بل منذ البداية كان هناك ، مع الخطوات الضيقة دلائل لخدمة شاملة فيما بعد ، عن طريق الاختيار المبدئي ، نحو هدف عالمي شامل . بل إن اختيار كنعان لسكنى العائلة المقدسة ، كان دليلا على هذا ، لأنه ، على الرغم من أن كنعان لم تكن نظير العراق ، بل كانت أرضاً معزولة إلى حد ما ، وكان هذا هو أحد الأسباب التي جعلتها أصلح مكان لسكنى الآباء ، إلا أن أبحاث الحفريات الأخيرة ، قد أثبتت أن كنعان لم تكن معزولة تماماً عن مجال التجارة الواسعة والاتصالات الدولية في العالم القديم . لقد كانت بالفعل مركز تقاطع طرق المواصلات ، وفي ملء الزمان ، أصبح مركزها الاستراتيجي ذا أهمية بالغة لنشر الإنجيل في العالم أجمع . . .

وهناك دلالة أخرى ، في مجال الهدف الشامل ، في لقاء إبراهيم مع ملكي صادق . ولقد كان ملكي صادق ، خارج دائرة الاختيار حديثة الظهور ، لقد كان يمثل معرفة الله السابقة لزمن إبراهيم . . وعلى الرغم من أن ديانته ، لم تكن كاملة تماماً ، إلا أنها لم تكن مطلقاً من ديانات القبائل الوثنية السائدة . . ولقد عرف إبراهيم أن « العلي » (إيل إليون) الذي كان ملكي صادق يتعبد له ، هو نفسه الله الذي يتعبد هو له . (تكوين ١٤ : ١٨ ، ١٩) . وهكذا قدم له العشر من كل شيء . ونال منه البركة باسم « العلي » (إيل اليون) الذي كان ملكي صادق يتعبد له . والتصرفان لها دلالتهما . .

ولسنا نلمس هذه الحقيقة ، فى الصورة الرمزية أو غير المباشرة فحسب ، بل إننا ، منذ البداية ، نجد الله يتحدث إلى إبراهيم قائلا : « وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض » تكوين (١٢ : ٣) . وهناك غموض يحيط بالكلمات العبرية التى ترجمت « تتبارك » فى بعض الفقرات التى ورد فيها نفس الوعد الإلهى فى مناسبة لاحقة (تكوين ٢٢ : ١٨ ؛ ٢٦ : ٤) نجد أن الفعل المستخدم : هو فى صيغة المبنى للمعلوم (هيتبل Hithpael) . وهذا لا يعنى أكثر من « بك ستبارك جميع قبائل الأرض نفسها » . وفى فقرات أخرى (تكوين ١٢ : ٣ ، ١٨ : ١٨ ، ٢٨ : ٤) نجد الفعل المستخدم مبنى للمجهول (نيفال Niphal) . وهذه الصيغة يمكن أن تكون سلبية ، أو انعكاسية (تعود إلى الفاعل) . ولقد اقترح مترجمو الكتاب (للانجليزية) لأجل اتساق الحديث ، وتسلسله ، أن يستخدم الفعل الذى يفيد الصورة الانعكاسية فى كافة الفقرات وهو ما يتعارض مع القواعد النحوية . وإننا لنجد بطرس ، وبولس ، يقتبسان الوعد : « تتبارك » فى صورته السلبية المبنية للمجهول أى « تبارك » (انظر أعمال ٣ : ٢٥ ، غلاطية ٣ : ٨) . وكذلك فى الترجمة السبعينية ، دون تمييز بين القراءات الأصلية . أما اقتباسات الرسل فتستلزم الحفاظ على قوة الكلمة فى صورتها المبنية للمجهول فى المواضع التى وردت فيها هكذا ، كما أن الصورة الانعكاسية فى المواضع الأخرى ، لا تخلو من المدلول الروحى . فحين نترجم الكلمة بالصيغة الانعكاسية والمبنى للمعلوم) فإنها تعنى : إن كل قبائل الأرض ، سوف تتخذ من اسم إبراهيم مثلا بينها ، فى طلب الحظ الحسن : « يا ليتنا نتبارك نظير إبراهيم » . ويتقدم دلتش خطوة أخرى ، ليؤكد المعنى الروحى الكامل ، المتضمن فى ثنايا الصيغة السلبية ، على هذا الأساس : « إن كانت أمم الأرض تتخذ من اسم إبراهيم

صيغة للبركة ، فإنهم بذلك يعبرون عن رغبتهم فى الاشتراك فى مصير إبراهيم ، أما مصير إبراهيم فيدخل فى خطة الخلاص الإلهى حيث أن من يرغب فى البركة يرغب فى الخلاص أيضاً . أو بعبارة أخرى أن استخدام اسم إبراهيم على هذا النحو ، معادل لقبول الإيمان مثل إبراهيم .

على أننا لا نسلم بهذا تفسيراً مطلقاً ، ذلك لأن رغبة المعجبين بإبراهيم ، لا تزيد عن رغبتهم فى النجاح الوقتى وزيادة على هذا نجد ، أنه فى سفر التكوين (١٢ : ٢ ، ٣) حيث يرد هذا الوعد لأول مرة ، فإن القرينة تدل على وجود تمييز بين الصورة الأعلى ، والصورة الأدنى . وفى واقع الأمر تتضح أمامنا ثلاثة أمور فى هذه الفقرة : أولا « تكون بركة » أو لتكن بركة ، وفى هذا إشارة إلى استخدام إبراهيم كمثل للبركة وسط جميع الأمم . . . ثم يستمر الوعد : « وأبارك مباركيك ، ولا عنك ألعنه » وهو ما يقرر مصير الذين هم من الدائرة الخارجية بحسب موقفهم من إبراهيم . وأخيراً الكلمات الختامية للوعد « وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض » . وهذا الجزء الأخير من الوعد ، هو الذى يصل إلى القمة ، . . . ولا بد أن يصل إلى ما وراء القسمين الأول والثانى من البركة .

إن تاريخ الآباء ، هو أكثر شمولا وعالمية ، من تاريخ العصر الموسوى . فحين انتظم الشعب كأمة ، انعزل عن بقية الأمم ، بالأحكام الدقيقة الفاصلة فى الناموس ، تراجعت إلى حد ما الصورة العالمية الشاملة . وفى الصراع بين مصر ، والعبرانيين ، أصبحت الصلة بالعالم الخارجى ، صلة صراع . أما فى عهد الآباء فكان العكس صحيحاً ، فلم يكن هناك الكثير مما يجعل حياة شعب الله ، حتى فى المظهر الدينى الخارجى ، مخالفة للبيئة التى أحاطت بهم ، فلم

تكن هناك طقوس على نطاق واسع ، لتظهر التميز والتفرد . لقد كان الختان علامة مميزة ، ولكنه كان أيضاً يمارس بين القبائل المحيطة بهم حتى أنه ما كان يشكل صورة مميزة حقيقة ، بل أن المبادىء التى تعامل الله مع الآباء على أساسها ، كانت ذات صبغة روحية سامية ، مما يجعل من الممكن تطبيقها فى كل العالم .

ولقد رأى بولس ، بنظرة ثاقبة ، شمولية ديانة الآباء . وكانت مناهضة للمتهودين أنهم كانوا يهدفون إلى تفسير عصر الآباء ، على أساس العصر الموسوى . أما محاجته فى (غلاطية ٣ : ١٥) فتقوم على هذا الأساس : إنه عن طريق « العهد » مع إبراهيم ، قامت الصلة ، بين الله ، وإسرائيل ، على أساس الوعد ، والنعمة ، وهذا النظام لا يمكن أن ينسخ بعد ذلك ، لأن الأساس القديم يظل نافذ المفعول ، للأجيال القادمة . (عدد ١٥) . أما الناموس فما جاء إلا بعد مرور (٤٣٠) عاماً على « العهد » الإبراهيمى . فالديانة المعلنة للعهد القديم ، فى هذا المجال ، تشبه شجرة تتشعب جذورها ، وتتسع دائرة أغصانها ، بينما جذعها لا يسمح بمرور عصير الحياة إلا فى قنوات ضيقة ، بالقدر الضئيل ، ولمسافة محدودة . أما الجذور فهى عهد الآباء . أما تاج الشجرة ، وأغصانها الممتدة فهى إعلان العهد الجديد . أما الجذع ذو القنوات الضيقة نسبياً ، فهو الفترة ما بين موسى والمسيح . .

وينبغى أيضاً ألا يفوتنا ، أن الاختيار يشكل صورة مستمرة دائمة ، فى معاملات الله ، ويبقى على الرغم من اختلاف التطبيق — فى العصر الحاضر نافذ المفعول بصورة لا تقل عما كان فى أيام العهد القديم . أما بالنسبة للأفراد ، فالنعمة الإلهية المخلصة هى المبدأ المميز على الدوام . هناك شعب الله . . شعب

مختار . . شعب اقتناء هذه حقيقة موجودة الآن ، كما كانت فى عهد الآباء . ولقد كان بولس يدرك هذه الحقيقة تماماً ونحن نجده فى رسالة رومية ، يبدو لنا وكأنه يناقض نفسه . فمن الجانب الواحد يتمسك فيما يتعلق باليهود والأمم ، بمبدأ الشمولية مبرهناً عليها من تاريخ الآباء (غلاطية ٤ : ٢٢) . ومن الجانب الآخر يصر على التفرقة بين يهودى ويهودى . فليس جميع الذين من صلب إبراهيم ، هم أبناء الله ، أو أبناء الموعد . (رومية ٩ : ٦) . إن مبدأ الاختيار عنده ، يبطل بالنسبة للقومية ، ولكنه يظل عاملا بالنسبة للأفراد . وحتى بالنسبة للامتياز القومى ، مع أنه أبطل وقتياً حيث أدى الغرض منه ، فلا يزال محفوظ للمستقبل ، إتمام وعد الاختيار فى صورته القومية . فإسرائيل ، بمفهومه القومى ، سوف تفتقده ، فى المستقبل ، نعمة الله المخلصة . (رومية ١١ : ٢ و ١٢ و ٢٥) .

٢ — موضوعية الهبات الممنوحة للآباء :

السمة الثانية المميزة للاعلان الإلهى للآباء ، هى موضوعية الهبات التى أسبغها الله عليهم . هنا نرى بداية ديانة حقيقية . . ديانة تربط نفسها بالتدخل الإلهى الموضوعى لصالح الإنسان . . ونحن نسميها كذلك ، ليس لأن الجانب الباطنى الشخصى مفقود ، بل لأنه ينمو ويتطور اعتماداً على سند خارجى . إن الله لا يبدأ بالعمل فى الجانب الباطنى النفسى للآباء وكأنهم موضوع إصلاح وهو موقف — غير كتابى — يتميز به مفهوم الديانة العصرية ، (نقولها مع الأسى) . إنه يبدأ بإعطائهم الوعود . إن مفتاح ديانة إبراهيم ، ليس ما كان يجب على إبراهيم أن يعمله لأجل الله ، بل ما سيعمله الله لإبراهيم . ثم تأتى بعد ذلك الاستجابة لهذا من جانب إبراهيم ، الإطار الفكرى الشخصى الذى يغير الحياة الداخلية والخارجية .

وترتبط بهذه الصورة صورة أخرى : التطور التاريخى لديانة الإعلان . ومحور هذه الصورة ، أن الله قد عمل فى الماضى . وأنه يعمل فى الحاضر . وأنه يعد بالعمل فى المستقبل . أما الذين يعيشون تحت هذا التدبير ، فينظرون إلى الوراء بمعنى أن تقواهم لها أساسها القديم الثابت . وحتى فى رغبتهم فى التقدم لا يعتقدون فى إمكانية التقدم الصحيح ، السليم ، إلا فى ارتباطه وتسلسله مع القديم ، إنهم يقدرون الماضى حق قدره . ويحبونه ويتجاسرون على انتقاد الحاضر فى نور الماضى : وفى نور العقل ، إذا لزم الأمر . واكتفاؤهم ، ليس من النوع السطحى ، الذى يتعارض مع توقعات المستقبل . وفى نفس الوقت ، فهم لا يعتمدون فى تقدمهم فى المستقبل : على إمكاناتهم ، أو مقدرتهم الذاتية ، بل على التدخل فوق الطبيعى من جانب الله وعمله المعجزى ، ذلك التدخل الإلهى الذى أخرج الحاضر من قلب الماضى . إن الديانة الكتابية هى فى نظرتها ، ديانة إسخاتولوجية (ترتبط بالمستقبل) .

وفوق الكل ، نقول ، إن تلك الديانة — كما كانت مع الآباء — هى ديانة تواضع ووداعة . ذلك لأن الوداعة ثمرة من ثمار شجرة الخشوع التاريخى . والفارق فى هذه النقطة ، بين الديانة الكتابية ، والديانات الوثنية ، وعلى الأخص ديانات الطبيعة . واضح لا يخطؤه الفهم السليم . فديانة الطبيعة تدور حول فكرة الألوهية وما هى ، تحت كافة الظروف ، وبالنسبة لكافة البشر . إنها تقدم للمتعبدين فى نطاقها ، الوجه الواحد الأمس ، واليوم ، وإلى الأبد . فلا فعالية للألوهية هنا ، ولا تاريخ ، ولا تقدم ، أو تطور :

أما بالنسبة للآباء ، فقد كان عمل الله الموضوعى ، مرتبطاً بالمواعيد العظيمة الثلاثة ، التى أشرنا إليها آنفاً . وهذه تتضمن الأمور الآتية :

إن الأسرة المختارة ستصبح أمة عظيمة . وأن أرض كنعان ستصبح ملكاً لها ، وأنهم سيصبحون بركة لكل شعوب العالم . . .

٣ - اتمام الوعود معجزياً :

وبالإضافة إلى موضوعية هذه الوعود الثلاثة ، نلاحظ أن السمة الثالثة للاعلان فى عهد الآباء هى أنه يؤكد ، قولا وفعلا ، القدرة الإلهية المطلقة ، فى إتمام كل هذه الوعود . والأسلوب الإلهى فوق الطبيعى فى إتمام هذه المواعيد . .

وهذا يفسر لنا سبب حدوث أمور كثيرة على خلاف الطبيعة ، فى حياة إبراهيم ، ولا نقول أن مناقضة الطبيعة ، لها قيمتها الإيجابية فى حد ذاتها . إن المناقضة هنا ، يختارها الله ، كالوسيلة العملية الواضحة لإثبات أنه يسمو فوق الطبيعة . وما سمح لإبراهيم بأن يقوم بعمل من جانبه بقوته ، أو موارده الذاتية ، فى سبيل إتمام الوعد الذى أعطى له . ولقد حاول ، فى واقع الأمر ، أن يكون مساعداً لله فى إتمام الوعد ، حينما اقترح على الله أن يكون إسماعيل ابن الجارية هو نسل الموعد . ولكن الله رفض هذا الاقتراح ، لأن إسماعيل هو ابن الطبيعة ، ابن الجسد . لقد أراد الله أن يقيم الوعد على أساس فوق الطبيعة . . . فوق الجسد . (تكوين ١٧ : ١٨ ، غلاطية ٤ : ٢٣) . ولقد سمح الله بأن يشيخ إبراهيم ، ويتقدم فى الأيام ، حتى يصبح مماتاً فى الجسد ، لكى تظهر قوة الله — كلى القدرة — فى ولادة إسحق (انظر تكوين ٢١ : ١ — ٧ ، رومية ٤ : ١٩ — ٢١ ، عبرانيين ١١ : ١١ ، أشعياء ٥١ : ٢) والشاهد الأخير ، يفسر لنا الفلسفة الإلهية ، فى ذلك . ولو أنه من وجهة النظر الطبيعية أسلوب غريب : « انظروا إلى إبراهيم أبيكم ، وإلى سارة التى ولدتكم . لأنى دعوته وهو واحد وباركته وأكثرته .

وبخصوص الوعد الثانى ، نستطيع أن نلاحظ نفس الشىء . فإبراهيم لم يسمح له بأن يمتلك أى شبر فى أرض الموعد . على الرغم من ثرائه ، ومقدرته على ذلك . . ولكن الله أراد أن يتمم الموعد دون معاونة من إبراهيم .

ويبدو أن إبراهيم قد أدرك ذلك بعض الإدراك ، لأننا نجده يرفض أن يأخذ شيئاً من يدى ملك سدوم بعد انتصاره على الأعداد ، لئلا يقول ملك سدوم « أنا أغنيت أبرام » (تكوين ١٤ : ٢١ ، ٢٣) .

الاسم الالهى ، إيل شداى (الله القدير) :

هذه الطريقة الفوقطبيعية فى تعامل الله مع الآباء تظهر فى الاسم الإلهى لهذه الفترة ، وهو اسم « الله القدير » (إيل شداى) . وهذا الاسم يرد ست مرات فى أسفار موسى ، ومرة واحدة فى حزقيال . (تكوين ١٧ : ١ ، ٢٨ : ٣ ، ٣٥ : ١١ ، ٤٣ : ١٤ ، ٤٨ : ٣ ، خروج ٦ : ٣ ، حزقيال ١٠ : ٥) . وإلى الشواهد الستة من أسفار موسى يمكن أن نضيف شاهداً سابعاً ، لو غيرنا ما ورد فى (تكوين ٤٩ : ٢٥) من « إيت شداى » إلى « إيل شداى » أما الكلمة الأقصر : « القدير » (شداى) فهى ترد كثيراً فى أسفار العهد القديم ، ففى سفر أيوب يتكرر ورودها أكثر من ثلاثين مرة . ولقد اعتبرت إما علامة على قدم قصة أيوب ، أو على كتابتها بأسلوب فترة أكثر قدماً وفى كلتا الحالتين ، الدليل على أن الاسم قديم وفى المزامير ترد مرتين . (٦٨ : ١٤ ، ٩١ : ١) . وفى الأنبياء ، ثلاث مرات (إشعيا ١٣ : ٦ ، يوئيل ١ : ١٥ ، حزقيال ١ : ٢٤) ، أما فى سفر راعوث فترد مرة واحدة فقط (١ : ٢١) .

وهناك أكثر من تفسير لغوى للكلمة ، بعضها لا يتناسب مطلقاً مع القرائن ، فلقد حاول نولديك إثبات أن إضافة المقطع الأخير « اى » (الدال على الملكية) إلى الكلمة ، يمكن أن يجعلها تعنى « ربى » . ولكن الكلمة لا تستخدم مطلقاً فى مخاطبة الله ، فى الوقت الذى يستخدمها الله فى حديثه عن نفسه . أما حينما يستخدمها البشر ، فإنهم يستخدمونها فى حديثهم عن الله بصيغة الغائب والبعض الآخر حاول أن يقرن بين الكلمة ، وبين كلمة أخرى مشابهة إلى حد ما ، وردت فى تثنية (٣٢ : ١٧) ، مزمور (١٠٦ : ٣٧) تعنى « الشياطين » . والقرينتان تتحدثان عن عبادة الشياطين فى البرية . ولكن الكلمة فى هذين الموضعين لها نطق آخر هو : « شديم » ، وهناك تفسير من الطبيعة ، يشير إلى أن الكلمة تعنى « المزمجر كالرعد » أو « المرعد » . . .

أما ما نراه نحن فهو واحد من هذين التفسيرين :

١ — إن الكلمة مكونة من مقطعين : « شـــا » relative وهى اسم موصول و « داى » نعت أو صفة وتعنى « الكافى » . وعلى ذلك تترجم الكلمة « ذاك الذى هو كاف » . أما لنفسه ، أو للآخرين . هذا ما يوجد فى النسخ اليونانية المتأخرة التى ترجمت الكلمة إلى « هيكانوس » Hikanos

٢ — أو لعل الكلمة مستمدة من الفعل « شداد » ويعنى يغلب أو ينتصر ، أو « يبيد » . وعلى أساس هذا الاشتقاق فإنها تعنى « الغالب » ، « المنتصر » « المدمر » « كلى القدرة » . وهذا هو ما أخذ به البعض من مترجمى السبعينية ، حيث ترجموا الكلمة إلى : « الحاكم المطلق » (ho pantokrator)

والاشتقاق الثانى أفضل ، وهو الذى يفسر لنا ظهور الاسم فى تاريخ الآباء ، حيث يلقب الله بلقب « الله القدير » (إيل شداى) لأنه ، عن طريق

تدخله المعجزى . وعمله فوق الطبيعي ، ينتصر على الطبيعة ، ويسخرها لخدمة نعمته ، ويدفعها لتنفيذ أغراضه . وهكذا يصبح الاسم حلقة اتصال بين « إيل » ، « والوهيم » من الجانب الواحد . وبين « يهوه » الاسم الموسوى من الجانب الآخر . فإن كان اسم « إيل » يشير إلى صلة الله بالطبيعة ، « ويهوه » هو الاسم الفدائى فإن « إيل شداى » يمكن أن يعبر لنا عن الله وكيف يستخدم الطبيعة ، ويسخرها . لما هو فوق الطبيعى . وهناك صلة واضحة بين الفعل « شداد » و « شداى » فى إشعياء (١٣ : ٦) ، يوئيل (١ : ١٥) . وفى المزامير ، وفى سفر راعوث نرى قدرة الله المطلقة : وسلطانه . نفس المفهوم يتمشى مع ما فى سفر أيوب ، وحزقيال .

الايمان فى ديانة الآباء :

وهذا انعكاس لما هو فوق طبيعى فى الدائرة الموضوعية ، أى أنه فى المجال الشخصى (الذاتى) فى ديانة الآباء ، يبرز الإيمان فجأة إلى المقدمة وهو يشكل الوجه الرابع للمفهوم الدينى فى تلك الفترة موضوع الدراسة وإننا لنجد أول إشارة للايمان فى عهد الآباء فى تكوين (١٥ : ٦) . وبصورة عامة نقول ، إن الإيمان يحمل معنى مزدوجاً فى التعليم والاختبار الكتابيين . فهو يعنى أولا ، الاستناد على قوة الله ، ونعمته اللتين هما فوق الطبيعة . وهو يعني ثانياً ، حالة الوصول إلى عالم روحى أسمى . ولقد أصبح التعريف الثانى مفضلا ربما للتقليل من أهميته بالنسبة للخلاص . لقد درس الدارسون سيكولوجية الإيمان من وجهة النظر اللاهوتية ، ولم يكونوا موفقين فى كل حالة لعدم رجوعهم دائماً إلى حقائق الكتاب وقد يكون من المفيد معرفة شىء عن سيكولوجية الإيمان ولكن الأكثر فائدة أن ندرك عمل الإيمان فى الفداء ، وما لم

يكن هذا هو الهدف من دراستنا ، فإن علم النفس يتحول ، من وجهة النظر الكتابية ، إلى مجرد غباوة وجهل . .

إن الإيمان ، عند كتبة الأسفار المقدسة ، ليس هو مجرد دليل ، أو مؤشر يحدد لنا ماهية أى شعور دينى ، بطريقة من الطرق . لأن الإيمان ، كان فى حياة إبراهيم ، هو مركز ، ودائرة فكره ، وقلبه ، وحياته . لقد كانت حياته كلها مدرسة إيمان ، عمل فيها التدريب الإلهى على تقدمه فى هذه النعمة خطوة بعد خطوة . فمنذ البداية كانت الضريبة ثقيلة على إيمان ذلك الرجل العظيم . فلقد طلب منه أن يترك أرضه وعشيرته ، وبيت أبيه ، دون أن يذكر له الرب فى البداية إلى أين هو ذاهب : « الأرض التى أريك إياها » . هذا هو النور الوحيد ، وكما يقول كاتب رسالة العبرانيين (١١ : ٨) إنه « خرج وهو لا يعلم إلى أين يأتى » . أما الوعد الذى ورد فى سفر التكوين (١٢ : ٧) ، بأن تلك الأرض سوف تكون ملكاً له ، فقد كان مفاجأة له . ومن تكوين (١٥) نعلم أنه كان لإبراهيم إيمان ناضج ، وفى نفس الوقت كانت لديه رغبة شديدة فى أن يكون هناك التأكيد القوى ، الذى يسند هذا الإيمان ، ويزيده رسوخاً . وحينما وعده الله ، بأن نسله سوف يكون مثل نجوم السماء — وكالرمل الذى على شاطىء البحر ، آمن بقول الله ، فحسب له براً . أما من جهة الوعد بامتلاك الأرض ، فيبدو أن إيمانه به لم يكن قوياً . . .

هناك ملاحظة ، فى مجال دراسة النفس ، يبدو أن من الطريف أن نعرض لها . إننا نجد أن الإيمان ، والرغبة فى ازدياد الإيمان ورسوخه ؛ يسيران جنباً بجنب . والسبب أننا عن طريق الإيمان نمسك بالله ، وفى إمساكنا بالهدف اللانهائى . نكتشف ، فى ذات الفعل ، عجزنا عن الإمساك به . وعدم كفايتنا

لهذا الأمر نفس الصرخة التى تصاعدت من قلب ذلك الوالد المعذب : « أو من يا سيد فأعن عدم إيمانى » . (مرقس ٩ : ٢٤) .

ولقد كانت قمة تدريب الله لإبراهيم فى الإيمان ، حينما طلب منه أن يقدم اسحق ابنه ذبيحة . وهنا نرى الكتاب يعطى وصفاً تفصيلياً لذلك التسليم ، ليؤكد عظمته . . « خذ ابنك ، وحيدك الذى تحبه ، إسحق » . وعلى قدر ذلك التسليم ، يتقدم الله من جانبه ، ليؤكد بقسم الوعد بأقوى العبارات (تكوين ٢٢ : ٢ ، ١٦ — ١٨) وينبغى أن نذكر أن إسحق سلم لله كذبيحة ، ليس كموضوع العواطف الأبوية فحسب ، بل أيضاً كالعامل والوسيلة والضمان لإتمام كل المواعيد الإلهية التى بدا أنها ستنتهى ، وتموت ، بموته . .

وإيمان إبراهيم يصلح أن يكون عينة مباركة لتحليل عناصر الإيمان بصورة عامة ، فهو فى البداية يأخذ نقطة الانطلاق من التصديق . . التسليم بصدق قول ما . ثم يتلو ذلك الثقة ، كخطوة ثانية تأتى بعد الخطوة الأولى ، وتبنى عليها . ومع ذلك ، فهذا التسلسل يبدو أنه لا يتسق مع المفاهيم السيكولوجية . إن الشيء المراد الوصول إليه عن طريق الإيمان ، هو فى الديانة بوجه عام ، كما فى حالة إبراهيم بوجه خاص ، ليس شيئاً يمكن إثباته عقلياً ، أو يبدو أكيداً أمام كافة الاختبارات ، فهنا يدخل عنصر آخر . . عنصر شخصى ، هو الثقة فى الله ، الذى أعطى الوعود . فالتصديق الدينى لا يقوم ، فى مفهومه النهائى ، على ما يمكن أن نثبته بالبرهان العقلى ، ولكن على أساس الحقيقة بأن الله قد أعلن هكذا . فوراء الإيمان . وراء التصديق . . وراء التسليم ، هناك ثقة سابقة تتميز عن الثقة اللاحقة . وهذا الاتكال على كلمة الله هو أساساً عمل دينى . ولذلك فإننا نكون قد جانبنا الدقة والصواب ،

حين نقول إن التصديق هو مجرد أحد متطلبات الإيمان ، وليس عنصراً أساسياً فى الإيمان نفسه .

وحالما تصل هذه الثقة المبدئية إلى مرتبة التصديق ، فإن هذا التصديق بدوره يمتد ويتسع وتصبح له دلالة عملية أكبر . وذلك لأن الإعلانات موضوع التصديق ، ليست أموراً مجردة . إنها وعود ترتبط باهتمامات الحياة الجوهرية ومن أجل ذلك تلقى تفاعلا ، وتجاوباً من جانب الإرادة ، والعواطف ، لا يقلان عما تلقاه من جانب العقل . إنها تصبح أساساً عليه يقوم الوعى الدينى وفيه يجد راحته ، وتأكيده لسد أعمق حاجاته العملية ، ورغائبه الملحة. وهكذا فإن الإيمان يبدأ وينتهى بالثقة . . . بالراحة فى الله . .

وفى تكوين (١٥ : ٦) نجد مثالا صادقاً لهذا . ولو أن الترجمة عن الأصل العبرى غير دقيقة . إن الفعل « آمن إبراهيم بالله » ، يرد فى الصيغة الأصلية « هيمن » heemin . وهو يعنى حرفياً « لقد تزايدت ثقته فى الرب (يهوه) » . إن صيغة الفعل « إيمن » هنا لها مفهوم العلة والمعلول كما أن حرف الجر الذى ارتبط به ، يدل على أن النقطة التى منها نبعت هذه الثقة لم تكن سوى الرب ذاته ؛ وأن الله نفسه الذى فيه ومنه نبعت الثقة ، هو نفسه الواحد الذى فيه تجد هدفها ، وغايتها ، وراحتها . ونسبة إيمان إبراهيم بهذه الصورة الشخصية لإيمان إلى إلهه ، أضفت على تقوى إبراهيم ، صبغة قوية ، بأن مركزها هو الله . وها نحن نرى التأكيد فى القصة ، على أن بركة إبراهيم الفائقة كانت هى امتلاك الله نفسه : « لا تخف يا إبراهيم أنا ترس لك. (أنا) أجرك الكثير جداً » . (تكوين ١٥ : ١) . ولأجل هذا الكنز العظيم ، هانت على أبى المؤمنين ، كل العطايا الأخرى :

ولكن هذا الإيمان ، لم يرتبط بالله فى صورة عامة . لقد كان له من القوة ما يمكنه من احتمال عبء الاتكال المستمر على إعلان الله لذاته وعلى عمل الله الخارق للطبيعة . إن هذا الإيمان يرتبط بصورة خاصة بقدرة الله الكلية . ونعمته المخلصة ؟ . إن الخلاص يتطلب فى كافة الأوقات . أكثر من العناية الإلهية ، فى إطارها العام الذى يشمل الجميع . إنه يتطلب ما هو فوق الطبيعة . ليس كإظهار معجزى لقوة الله . يدفعنا إلى الدهشة والإعجاب ، بل كقلب التدين الحقيقى الحى . وعلى أساس هذا الجزء ، كما على أساس أجزاء أخرى فى الكتاب المقدس . نستطيع أن نؤكد أن ديانة تقوم على مجرد الإيمان ، وأن حياة يعيشها الإنسان ، على أساس الصلة بالله عن طريق الطبيعة وحدها ، لا تقدم لنا ديانة الكتاب على الإطلاق . إنها ليست ديانة جزئية فقط ، بل هى شيء مغاير بالكلية . فى حالة إبراهيم كان امتلاك الله ، والوعد ، يعنى من الناحية السلبية ، نبذ كل موارده البشرية . فما كان يتوقع شيئاً من نفسه . ومن الناحية الإيجابية كان يتوقع كل شيء ، من تدخل الله تدخلا فوق الطبيعة . وإننا لنجد بولس بعبقريته الفذة ، قد استطاع أن ينفذ إلى قلب هذه الحقيقة ، ويقدم لنا وصفاً عظيماً ، عن فوق طبيعية إيمان إبراهيم ، فى جانبه السلبى . كما فى جانبه الإيجابى . فى رومية (٤ : ١٧ — ٢٣) انظر أيضاً (عبرانيين ١١ : ١٧ — ١٩) . فى هاتين الفقرتين ، نجد أن إيمانه يرتفع إلى هذا المستوى الرفيع من الثقة فى قدرة الله الكلية على إقامة إسحق من الأموات ، حتى بعد أن يتم تنفيذ الذبح فيه . هنا نرى قطبى إقراره ، بسلبية موارده الذاتية ، وإيجابية يقينه فى قوة الله الكلية ، يتمثلان فى الإيمان والقيامة . وهذا هو السبب الذى جعل الرسول يقارن بين إيمان إبراهيم فى هذه النقطة ، وبين الإيمان المسيحى بقيامة يسوع من الأموات . هذا النوع من الإيمان ، هو إيمان فى

التدخل الخلاق المعجزى من جانب الله . إنه الثقة بأن الله يستطيع أن يدعو غير الموجود كأنه موجود . . ولا نعنى بهذا أن إيمان إبراهيم فى موضوعه ومشتملاته ، يطابق من الناحية التعليمية ، إيمان العهد الجديد . إن بولس لا يقول أن إيمان إبراهيم كان موضوعه هو قيامة المسيح من الأموات . ولكن ما يقصده هو أن موقف الإيمان تجاه إقامة إسحق من الموت ، وموقف الإيمان تجاه إقامة المسيح من الأموات متشابهان فى استنادهما الكلى على المطلق ، وفوق الطبيعى والعمل بمقتضى ذلك . . . .

ومن هذا التأكيد ، على لزوم التصديق الإيمانى ، تطور الوعى السامى ، وتشكل ، فحتى ذلك الحين ، كان العنصر الغالب فيه هو الخوف ، والخشية. على أن الخوف لم ينتف من ديانة إبراهيم . . وإننا لنجد صيغة حديثة مع الله ، فى أكثر من مناسبة ، تؤكد ذلك . . (على سبيل المثال تكوين ١٨ : ٢٧) . وفى الحقيقة نجد أن « خوف الله » أو مخافة الرب ، هى مفهوم الديانة فى العهد القديم . ولكن هذه الخشية هى الورع ، أو التقوى ، أى أنها تحوى عنصر الاحترام ، أكثر من عنصر الفزع . وعلى أساس هذا المفهوم ، فهى لا تزال تلون كافة مظاهر الشركة مع الله ، والثقة به . ففيها الخضوع ، وفيها التواضع ممتزجان بالثقة . (تكوين ١٧ : ٣ ، ١٨ : ٣) . ولكن النغمة الغالبة هنا هى الشعور بالألفة والصداقة مع الله . ولم يكن هذا إحساس إبراهيم فقط ، بل هو أيضاً ما أقر به الله ، متحدثاً فى تكوين (١٨ : ١٧ — ١٩) . هنا نرى الله يعلن راضياً بأن إبراهيم قد أصبح قريباً جداً من قلبه ، ومن فكره ، حتى أن إخفاء خطته الإلهية عنه ، أصبح غير محتمل ؛ لأن الله قد « عرفه » أى جعله موضوع حبه . أما التجليات الإلهية فى حياة إبراهيم ؛ فهى أصدق دليل على ذلك ، وهى محل فريد ، فلا يوجد وقت فى العهد القديم نشاهد فيه تجليات

الله بهذه الصورة التى نراها فى حياة إبراهيم ، باستثناء موسى . وباستثناء ما ورد ذكره فى تكوين (١٥) ، نجد أن عنصر الخوف لم يكن فيها بل نرى هنا صوراً تشبه سير الله مع الإنسان فى القديم فى جنة عدن ، أو مع أخنوخ . واعترافاً بهذه الحقيقة ، لقبته الأجيال اللاحقة « بخليل الله » (يعقوب ٢ : ٢٣) وحتى فى وسط الرعبة العظيمة فى تكوين (١٥ : ١٢) ، وكان هناك شاهد على تنازل الله ، فى صورة التجلى نفسه . لا يوجد مثال آخر فى العهد القديم ، يفوق فى واقعيته هذا المثل . إن تقسيم هذه الذبائح إلى أقسام ، ومسيرة الله (وحده) فى وسطها ، يعنى حرفياً أن الله يستجلب على نفسه ، مصير هذه الذبائح ، إذا لم يحفظ الأمانة مع إبراهيم (انظر ما جاء فى إرميا ٣٤ : ١٨ — ١٩) .

عمل آخر للايمان فى حياة الآباء ، هو أنه عمل على أن يكون موقفهم من المواعيد موقفاً روحياً ، وقد تم هذا على الصورة التالية : إن الله لم يحتفظ لنفسه بإتمام الوعد فحسب ، ولكنه أيضاً امتنع عن أن يتمم الوعد فى أثناء حياة الآباء . . وهكذا تعلم إبراهيم أن ينال مواعيد الله فى الله الواعد وحده : : ولم يكن ثمة مجال لإتمام المواعيد فى انفصالها عن مركزها فى الله ، فلم يكن ممكناً امتلاك المواعيد والتمتع بها ، إلا باعتبارها نابعة من فيض قلب الله نفسه : لقد كانت المواعيد نظير رداء أثيرى ، أثمن قيمة من الأشياء الموعودة التى خلع عليها . ولو تمت المواعيد فى الحال ، لكان هناك الخطر ، من أن تكون لها قيمتها وأهميتها بعيداً عن الله . وفى أوقات لاحقة حين ، تم بالفعل الكثير من هذه المواعيد ، ظهر هذا الخطر ، وأصبح حقيقة واقعة . لقد نزل الشعب من قمة جبل إيمان إبراهيم الروحى . وحلت الأمور الزمنية والمادية محل

الأمور الروحية ، وفى نفس الوقت فقد الشعب اهتمامه بمن أعطاهم كل هذه الخيرات الأرضية . وفى تفسير إيمان إبراهيم ، كما قدمه كاتب العبرانيين ، (١١) نجد هذه الصورة تبرز فى المقدمة . ، ونرى كيف قنع الآباء بالسكنى فى خيام ، ولم يأسفوا على عدم امتلاكهم لأرض الموعد . أما السبب فيضيفه الكاتب : ليس لأنهم كانوا بالإيمان يتوقعون امتلاك أرض كنعان المادية فى المستقبل ، بصورة أكثر شمولا مما كان يمكن أن يحدث فى حياتهم ، بل السبب الحقيقى هو أنهم قد تعلموا أن يرفعوا أعينهم عن المنظور — امتلكوه أو لم يمتلكوه بعد — إلى نوع من امتلاك الوعد بصورة أكثر ارتباطاً بالله نفسه : « لأنهم كانوا ينتظرون المدينة التى لها الأساسات التى صانعها وبارئها الله » . (عبرانيين ١١ : ١٠) .

وأخيراً ، لقد كان لإيمان إبراهيم الأثر الهام فى اعتقاد الآباء بوحدانية الله . فهذا الاتكال الكلى على الله ، لم يدع هناك فرصة للاهتمام ، بأى مفهوم آخر عن الألوهية ، أو أية آلهة أخرى بين الأمم . صحيح أن الوحدانية ، لا نجد صيغة نظرية صريحة لها فى سطور القصة . ولكن الله سيطر على إبراهيم ، أو بالحرى احتكره حتى لم يعد لأى شيء آخر سلطان عليه ، أو نصيب فيه . ولقد كان أحد الدوافع التى حدت بالله أن يدعوه من أرضه ، ومن عشيرته ، هو انتشار تعدد الآلهة هناك . وهذا ما نعرفه من الأقوال التى وردت فيما بعد فى العهد القديم . مثلما ورد فى يشوع (٢٤ : ٢ ، ٣) . وفى فرع عائلة إبراهيم الذين بقوا فى حاران استمرت عبادة الآلهة الأخرى ، على الأقل إلى جوار الوحدانية (تكوين ٣١ : ١٩) . وأيضاً مما ورد فى تكوين (٣٥ : ٢) نعرف أن يعقوب حالما وصل إلى كنعان ، أمر أفراد أسرته أن يعزلوا الآلهة الغريبة من وسطهم .

عناصر أخلاقية :

بهذا ينتهى حديثنا عن الإيمان فى عهد الآباء . فمع حديثنا عن مشتملات الإعلان فى عهد الآباء (وهى الاختيار ، والموضوعية ، وفوق الطبيعية) نتقدم إلى الحديث عن العنصر الأخلاقى فى ذلك الإعلان . لقد كانت حياة إبراهيم على مستوى خلقى رفيع . حتى أن المدرسة النقدية الحديثة لا تنكر هذه الحقيقة . ولكن أتباعها يفسرون هذه الحقيقة على أنها تطوير للقصص القديم ، بأقلام كتاب تشبعوا بالروح النبوية المتأخرة . ولكن القصة تسجل بعض الأخطاء فى حياة إبراهيم . فلماذا لو كان الكتاب المتأخرون قد أمسكوا بريشتهم : ليعالجوا كل خطأ فى الصورة — لماذا تركوا هذه اللمسات ؟ وبينما لا تغطى القصة كل عيوب الآباء ، فإنها ، من الجانب الآخر ، تضع فى مواجهتها فضائل أعظم . وبالإضافة إلى الفضائل الروحية التى أشرنا إليها تحت عنوان الإيمان ، فإننا نجد فضائل اجتماعية مثل كرم الضيافة والشهامة ، والتضحية ، والإخلاص ، وغير هذه . ولقد تعلم إبراهيم بأن إحسان الله له ، لن يستمر إلا إذا كانت له الحياة الفاضلة . إن هدف الله من اختياره — بحسب ما نقرأه فى تكوين (١٨ : ١٧ — ١٩) — هو أن يوصى بيته أن يحفظوا طريق الرب ليعملوا براً وعدلا . وعلى هذا كان يتوقف إتمام المواعيد . لكى يأتى الرب لإبراهيم بما تكلم به » . وإننا لنجد المبدأ الأخلاقى يتمثل بوضوح ، حينما تقدم إبراهيم متشفعاً فى سدوم وعمورة . فقد كان يدرك ألا جدوى من شفاعته ، ما لم تكن هناك بقية تقية فى المدينة .

إن الأخلاقيات هنا لا نراها منفصلة عن الديانة ، ولكنها أيضاً ليست عنصرها الوحيد ، وإن كانت نتيجة لها . والمبدأ العظيم فى الأمر الإلهى : الوارد فى تكوين (١٧ : ١) : « أنا الله القدير (إيل شداى) . سر أمامى

وكن كاملا » ، يشير إلى هذه الحقيقة . فالسير أمام الله ، هو الوجود الدائم لله فى فكر إبراهيم كمن يسير وراءه ويراقبه . هنا نرى سلطان الله ، كما نرى الدافع للطاعة ، وهو نيل رضى الله . لاحظ أيضاً قوة الله القدير (إيل شداى) التى تؤازر عبده فى سلوكه فى وصاياه . إن ما يشكل سلوكه ، ليس فقط إدراكه لسلطان الله أدبياً ، ولكن يقينه بقوة الله القدير (إيل شداى) الذى يملأ حياته بالنعمة المعجزية . وهكذا يقوم البناء الأخلاقى ، على أساس فدائى ، يلهمه مبدأ الإيمان . .

زد على ذلك نرى أن الصفة الأخلاقية فى ديانة العهد القديم ، يرمز لها بالختان . ولقد كان اللاهوتيون القدامى يعتقدون بأن سريان هذه العادة ، بين الأمم المحيطة ، كان سببه اختلاطهم بالإسرائيليين . . ولكن لا يمكن الدفاع عن هذه النظرية الآن . إن الختان لم يكن فريضة تمارس بين الشعوب السامية ، التى كانت لها صلتها ببنى إسرائيل ، مثل الأدوميين ، والموآبيين ، والعمونيين ، والعرب ، فحسب ، بل كانت سائدة أيضاً بين أجناس غير سامية . فقد مارسها المصريون أيضاً . كما وجدت بين قبائل الهنود الأمريكيين وفى جزر المحيط الهادى الجنوبى . وعلى ذلك يجب أن نعترف بأن الختان لم يعط لإبراهيم لشئ لم يسبق له وجود ، ولكنه فرض إبراهيم ونسله بمدلول جديد . ولقد كانت هذه الفريضة أينما وجدت ، مرتبطة بالدين . ولو أن المؤرخ هيرودوت قال بأن المصريين كانوا يمارسونها ، كنوع من النظافة الصحية ، وهى نظرية وجدت فى وقت من الأوقات قبولا وذيوعاً بين أوساط العقلانيين ولكنها أصبحت مرفوضة الآن فى كل مكان تقريباً ، ولو أن البعض لا زالوا يعتقدون ، بأن الغرض منه كان زيادة النسل . . .

ولقد كان الختان ، فى مفهومه الأول ، علامة وطابعاً قبلياً . ولذلك لم يكن يمارس فى الطفولة ، بل حينما يصل الشاب إلى السن ، الذى فيه يصبح له الحق فى كل الامتيازات القبلية ، وكان ذلك يرتبط بالدين ، ولقد ظن البعض أن الختان ، هو ذبيحة من بقايا الذبائح البشرية ، التى فيها يقوم الجزء مقام الكل . يرى آخرون أنه من بقايا عادة بربرية فيها يتم تشويه الجسد ، إكراماً للآلهة ، ولو أننا لا نجد دليلا على صحة ذلك أبداً .

أما العهد القديم فيمنع منعاً باتاً أى تشويه للجسد . ويستلزم أن تكون الذبيحة طاهرة بلا عيب . ولكن فى الختان يتم إزالة الجزء النجس . ويبدو أن فكرة إزالة النجاسة فى الختان كانت موجودة بين إسرائيل ، كما بين الأمم ، وهكذا كان الختان نوعاً من الطقوس الدينية ، ولم يكن له بين الأمم أى مدلول أخلاقى أو روحى مثلما كان له بين الاسرائيليين ، ولكن شاء قصد الله أن يستخدم هذه الممارسة الطقسية لخدمة الحق الروحى والخلقى ، ولو أن الله لم يتقدم بمدلول الختان منذ البداية ، بل ترك الحقيقة تشرق شيئاً فشيئاً ليتعلم الشعب مفاهيمها من ممارستها . كل ما قدمه الله لإبراهيم فى تكوين (١٧) ، هو شكل الممارسة الظاهرية .

وفى عهد موسى (خروج ٦ : ١٢ ، ٣٠) نجد بداية استخدامه مجازياً فى وصف عدم القدرة على الكلام . وفى سفر التثنية ، حيث تشرق أولى شعاعات الإعلان النبوى ، نرى مفهوم الختان ينتقل إلى الدائرة الروحية . وفى اللاويين (٢٦ : ٤١) نجد ضرورة اتضاع قلب الإسرائيليين غير المختون . وفى تثنية (١٠ : ١٦) نجد موسى يتحدث إلى الشعب ، بأن يختنوا غرلة قلوبهم . بينما فى تثنية (٣٠ : ٦) نجد الفكر يتخذ صورة الوعد ، بأن « يختن

الرب إلهك قلبك . . . لكى تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك » . هذه الأفكار تظهر بصورة أوضح فى كتابات الأنبياء .

فأرميا يقول : « . . . انزعوا غرل قلوبكم يا رجال يهوذا » (إرميا ٤ : ٤) كما يتكلم إرميا — مجازياً — عن الأذان الغلفاء ، بمعنى عدم مقدرتها على سماع كلمة الله ، وطاعته (٦ : ١٠) . وهو يهدد الإسرائيليين بالدينونة ، لأنهم ، نظير المصريين ، والأدوميين ، والموآبيين ، والعمونيين ، قد اختتنوا ولكنهم فى حالة الغرلة . بمعنى ، أنهم على الرغم من كونهم يحملون علامة الختان فى أجسادهم ، إلا أنهم ينقصهم ختان القلب (٩ : ٢٥ ، ٢٦) وهذا القول يعنى ، أنه إن كان الختان بين الأمم هو مجرد علامة خارجية ، فينبغى أن يكون له مفهوم أعمق من ذلك بين الاسرائيليين . فإذا أتينا إلى سفر حزقيال ، نجد أن الرب يشكو من أن رجال إسرائيل ، قد أدخلوا غرباء إلى الهيكل ، غير مختونين فى قلوبهم ، ولا مختونين فى أجسادهم . (٤٤ : ٧) . ومن الناموس والأنبياء ، انتقل الختان ، بمفهومه الأخلاقى ، والروحى ، إلى العهد الجديد ، حيث يتكرر وروده فى رسائل بولس (رومية ٢ : ٢٥ — ٢٩ ، ٤ : ١١) . أفسس ٢ : ١١ ، فيلبى ٣ : ٣ ، كولوسى ٢ : ١١ — ١٣) .

ولكى نفهم الجانب التعليمى فى الختان ، فإن حقيقتين تبرزان أمامنا : الأولى أن الختان كان فريضة قبل ولادة إسحق . والثانى أنه فى الإعلان المرافق له ، نجد الإشارة إلى الوعد الثانى ، أى زيادة النسل . هل نقول بهذا إن الحقيقتين حينما نضمهما معاً تشيران إلى أن الاختتان يرتبط إلى حد ما بزيادة النسل ؟ ولسنا نقول إن زيادة النسل هو خطية فى حد ذاته . لأن العهد القديم لا يشير إلى ذلك مطلقاً ، ولكن لأن فى زيادة النسل حصيلة أكبر من البشر . .

من الطبيعة البشرية الدنسة التى تحتاج إلى التطهير والتأهيل . ولذلك أصبح الختان عند اليهود لازماً للانسان . ليس كما هو بين الأمم فى سن التأهيل للدخول للامتيازات القبلية . بل منذ الطفولة فى اليوم الثامن . فالطبيعة البشرية نجسة ومرفوضة . من منبعها . والخطية تبعاً لذلك ، هى مشكلة جنس . وليست مشكلة فرد فقط . لذلك أصبح التأكيد على طهارة الشعب ضرورياً فى العهد القديم ، تأهيلا لنوال الوعد . فى ذلك الحين ، كانت مواعيد الله غالباً ما تفهم على أنها تشير إلى الأشياء الوقتية الطبيعية . ولذلك فقد كان هناك الخطر من أن يعتبر التسلسل الطبيعى من إبراهيم . المؤهل للمواعيد ، ولنعمة الله . وهكذا أعطى الله للشعب فريضة الختان حتى يذكرهم بأن انتسابهم لإبراهيم لا يمكن أن يكون مؤهلا كافياً لقبولهم فى دائرة الإسرائيليين الحقيقيين . فيجب أولا إزالة كل نجاسة ودنس فى الطبيعة .

إن الختان على هذا النحو يرمز إلى التبرير ، والتجديد ، مع التقديس (رومية ٤ : ٩ — ١٢ ؛ كولوسى ٢ : ١١ — ١٣) .

اسحق :

أما حياة إسحق . فتكون الوجه المقابل لحياة إبراهيم ، والعجيب أن هذا الوجه المقابل ، يبرز من المشابهة بين الاثنين . إن تاريخ إبراهيم تبدو فيه الأصالة . وفى حياة إسحق ، هناك تكرار لهذه الصورة الأصيلة فى كل صفحة منها — فى عقم زوجته . . فى تعرضه للخطر فى جيرار . . . فى المعاملة التى لقيها من أبيمالك . . فى الاختلاف بين شخصيتى ابنيه عيسو ويعقوب . فى كل هذه نرى المشابهة بينه ، وبين إبراهيم . ويزعم فريق من النقاد أن إسحق هو مجرد حلقة ، أو همزة وصل بين إسرائيل وأدوم . وأن صورة إبراهيم قد

أحيطت بكل مظاهر الإكبار والإجلال حتى لم يتبق بعد للكاتب ما يكتبه عن إسحق ، فقام بتكرار بعض الصور السالفة . ولكن دلمان يحاول حل المشكلة بصورة أخرى . فهو يرى أن هناك عناصر معينة فى رحلة إبراهيم تحتفظ لنا بالعادات الأصيلة أكثر من غيرها ، وإن الكاتب أراد إبراز هذه العادات فى حياة إسحق ، بتكرار أفعال ، واختبارات تميزت بها حياة إبراهيم . .

ونرد على هذا ، فإن تشابه الأفعال والاختبارات ، لا يرمز تماماً إلى مشابهة فى العادات ، وطرق المعيشة . . ولو كان الأمر مجرد اصطناع صور ، فقد كان ممكناً للكاتب أن يقرن اسم اسحق بنفس الأمكنة التى سكن فيها إبراهيم . وهذا ما لا نجده فى الكتاب . ويرى هنستنبرج أن شخصية إسحق السلبية كانت شديدة التأثر بشخصية إبراهيم فيقول : « إن شخصية إبراهيم القوية قد تركت طابعها القوى على شخصية اسحق الرقيقة ، حتى إننا نراه يتبعه فى كل شىء ، حتى فى الأمور موضع الملامة » . . ولكن هذا يغفل مبدأ أنه فى تاريخ الإعلان لا يجب أن ننظر إلى الشخصية كالهدف الرئيسى ، فالإعلان لا ينبع من الشخصية ، بل على النقيض من ذلك ، الشخصية هى التى تتحدد بمقتضيات الإعلان . فإن لم يكن هناك جديد فى حياة إسحق ، أو بعبارة أخرى ، إن لم تكن هناك أصالة فى قصة حياته ، فذلك لأن الحاجة كانت إلى مثل هذه الشخصية للتعبير عن مبدأ إعلانى هام .

هذا المبدأ قد عبر عنه دلتش فى قوله : « إن إسحق هو الشخصية الوسطى فى الآباء الثلاثة ولهذا فإن حياته كانت ثانوية وسلبية أكثر منها إيجابية . ومنطق التاريخ يصور لنا هذا المبدأ . إن الثانى يأتى فى المرتبة الأضعف بالنسبة للأول » . وهو حقيقة مقررة فى أحداث التاريخ بوجه عام ، ويكفينا هنا أن نطبق هذا

المبدأ على تاريخ الفداء ، وعلى تاريخ الآباء كجانب مثالى منه . إن عمل الله الفدائى يمر فى مراحل ثلاث : البدايات التى تتميز بالنشاط والخصب . فهى بدايات خلاقة . والمرحلة الوسطى وهى مرحلة تسليم ، ومعاناة . لذلك فهى مرحلة سلبية فى مظهرها . ثم المرحلة النهائية ، التى تستعيد فيها طاقة التغيير الذاتى ، فعاليتها ، وها هو إسحق يمثل لنا هذه المرحلة الوسطى . . .

هذا المبدأ يظهر ، ليس فى نقص الأصالة فحسب ، بل أيضاً ، بصورة إيجابية ، فى موضوع تقديم إسحق ذبيحة . ولقد تحدثنا عن هذا ، ورأينا فيه إيمان إبراهيم . والآن نريد أن نبحث الدلالة الموضوعية فقط لهذا التصرف. نقول إن هناك أكثر من ناقد راح يفسر ما ورد فى تكوين (٢٢) ، على أنه رد على ما نادى به الأنبياء المتأخرون ضد عادة تقديم الذبائح البشرية ، التى كانت لا تزال تظهر بين الحين والآخر ، فى تاريخ الأمة اليهودية . ولكنا لا نجد فى القصة هنا أثراً لهذا الهجوم العنيف على هذا الأمر . على أن أمر الله لإبراهيم ، بتقديم ابنه ، وحيده ، إسحق ، الذى يحبه ، ذبيحة له ، يرينا أن الذبائح البشرية لم تكن مدانة ، على الأقل فى المبدأ . . وينبغى أن نكون حريصين فى تناولنا بالنقد هذه النقطة ، لأنها تمتد إلى جذور الكفارة . إن رفض « اللاهوت الدموى » كبقية من بقايا العادات البربرية ، للديانات البدائية ، هو فى الأساس رفض لفكرة الكفارة .

والبعض الآخر نادى بأننا لا نجد فى القصة احتجاجاً ضد الذبائح البشرية ، بل ضد الأشكال التى سادت فى الديانات الشرقية ، لعبادة الطبيعة ، حيث شاع الاعتقاد بين أصحابها ، على أن الآلهة تخضع لنواميس الولادة والموت ، ولذلك كان من اللائق باتباعها أن يقضوا على أنفسهم فى هذه الممارسات ، حتى يلحقوا بآلهتهم . . .

ولكننا لا نجد أثراً لمثل هذه العقيدة أيضاً فى سطور القصة . إن هذه العملية لا يقصد بها أن تلقى ضوءاً على طريقة الممارسة ، بل على المبدأ الأساسى نفسه . .

إن الذبيحة تحتل ركناً هاماً فى عمل الفداء . وحتى ذلك الحين ، كان الفداء ، هو عمل قوة فوق طبيعية . وإننا لنجد هذا واضحاً كل الوضوح فى حياة إبراهيم . ولذلك فقد كان من الطبيعى أن يحيط بالفداء ، فى وقته ، ستار من الغموض ، فمع أن القوة الإلهية لازمة كل اللزوم ، لعمل الفداء : إلا أنها تغطى جانباً واحداً منه . إن الخطية هى تشويش فى دائرة الأخلاق ، فإن كانت عملية الفداء تستلزم القوة فوق الطبيعية من جانب الله ، فهى تستلزم من جانب الإنسان الخضوع والآلام والكفارة ، والطاعة ، حتى يعود كل شىء إلى وضعه الطبيعى — كل الذبائح الكتابية لها دلالتها الواحدة : تقديم الحياة لله ، سواء بالتكريس أو بالكفارة ، فهذا لازم كل اللزوم للعودة إلى الحياة الدينية . فما يقدم من الإنسان إلى الله ، لا ينبغى أن يعتبر ملكاً للانسان يقدمه الآلهة ، لأنه حتى ولو كان ملكه فى صورة الرمز ، إلا أنه فى الحصيلة النهائية ، هو تقديم الحياة له . وهذه ، فى المفهوم الأصيل ، سواء فى الكفارة أو فى التكريس ، ليست على الإطلاق تقديم حياة غريبة ، إنها تقديم حياة المقدم نفسه .

أما المبدأ الثانى الذى يكمن وراء هذه الفكرة فهو أن الإنسان فى صلاته غير الطبيعية بالخطية ، قد أصبح عاجزاً عن تقديم حياته فى شخصه ، ولا أهلية له لتقديمها . ومن هنا نشأ مبدأ البدلية أو النيابية : تقديم حياة بديلا عن حياة . . .

هذان المبدآن ، يمكن الآن أن نعرض لهما فى إيجاز . أما البرهان على الأساس الكتابى ، الذى يقومان عليه . فسوف نتركه لحين الحديث عن الذبائح فى النظام الموسوى . . كل ما يلزمنا أن نشير إليه هنا هو ملاحظة كيف يظهر هذان المبدآن فى القصة التى نحن بصددها . لقد طلب الله من إبراهيم أن يقدم له حياة ، هى أعز شىء لديه . لأنها حياة ابنه . ثم فى الوقت نفسه ، أعلن الله أن تقديم حياة بديلا عن حياة تجد قبولا لدى الله ؛ إذ أشار الملاك إلى الكبش الممسك فى الغاب بقرنيه — ليس أن تضحية الإنسان ، كإنسان . شىء مكروه عند الله . بل تضحية الحياة الملوثة الخاطئة ، هى الأمر المكروه لدى الله ؛ أما فى ناموس موسى فإننا نرى هذه الحقيقة ، فى صورة رمزية واضحة . وهنا . فى هذه القصة . تظهر الحقيقة فى رمزية مبسطة ولكنها أكثر وضوحاً وأعمق واقعية .

وهكذا نجد مع التأكيد على القدرة الإلهية الخلاقة الفائقة ، التأكيد أيضاً على ضرورة الذبيحة . وليس من العسير علينا أن نجد نفس المبدأين أو العاملين فى تعاليم العهد الجديد . فبولس يتحدث عن كفارة المسيح ، فى كلمات مستقاة من هذه الحادثة . (رومية ٨ : ٣٢) . والمكان الذى تمت فيه الحادثة على جبل المريا (تكوين ٢٢ : ٢) يربط هذه الذبيحة مكانياً بالذبائح التى كانت تقدم فى الهيكل فى أورشليم . .

يعقوب :

والمبدأ الرئيسى فى تاريخ يعقوب — إسرائيل — هو الحياة الاختبارية المتغيرة ، مع تأكيد متجدد للعمل الإلهى الفعال . هذا ما ينبغى أن نضعه فى الذاكرة حتى يستقيم لنا فهم تاريخه . وبين شخصيات الآباء الثلاث ، نرى

أن يعقوب هو أقل الثلاثة مثالية ، فما أكثر الضعفات فى حياته ، والكتاب يسجل لنا ذلك ، حتى ندرك أن النعمة ليست مكافأة عن عمل، أو مجازاة عن حياة ، بل هى من فيض النعمة الإلهية مصدر كل ما هو نبيل . فمفتاح الإعلان هنا ، النعمة تقهر الخطية ، وتجدد الطبيعة البشرية .

وسنتناول العناصر الهامة فى حياة يعقوب الواحدة بعد الأخرى .

أولا ــ الاختيار :

ولإثبات هذا نقول ، قبل كل شيء ، إن مبدأ الاختيار ، له مكان الصدارة ، ليس فى صورته العنصرية (racial) المتغيرة ، بل فى صورته الفردية الثابتة . وينبغى ألا نستغرب أن تظهر هذه الحقيقة ، هنا ، وليس قبل ذلك . فالاختيار هو مبدأ يدخل بصورة خاصية فى تطبيق الفداء . لذلك كان يلزم أن يظهر فى آخر فرد من الآباء الثلاثة . . إن المقصود من الاختيار هو أن يظهر طبيعة النعمة الفائض المجانية . أما بالنسبة للجانب الموضوعى لعمل الفداء فهذا أمر لا يحتاج إلى تدليل . فمن الواضح الجلى أن الإنسان ليس له أدنى نصيب فى إتمام الكفارة . . ولكن حالما يبدأ عمل الفداء فى الدخول إلى دائرة اختبار الإنسان ، فإن الجانب الملحوظ يختفى ، بينما تظل حقيقة المبدأ قائمة لا تبطل ولا تنقص. فمن الواضح أن الإنسان فى قبوله وتمثله لفوائد النعمة اختبارياً ، لتغيير حياته ، يصبح إلى حد ما ، العامل الحاسم فى هذا . وقد يكون فى إثبات هذا المبدأ بأى صورة ، انتقاص من النعمة الإلهية ، ومن مجد الله ، ولذلك فإننا نجد هنا إعلاناً صريحاً بأنه مبدأ ثابت إلى الأبد ، وهو ما لم يكن الفكر السيكولوجى يستطيع أن يؤكده تماماً .

وهذا أيضاً يفسر لنا ، لماذا يأتى هذا التصريح ، فى مستهل حياة الشخص الثالث من الآباء ، حتى قبل ولادة يعقوب وعيسو . لأنه ، من حياة هذين الرجلين كما من حياة أى قديس ، نستطيع أن نرى أن كل صلاح بشرى ، هو ثمر النعمة الإلهية . لأن يعقوب ، بالمقارنة مع عيسو ، قد أظهر بعض جوانب الضعف فى أخلاقه ، إلا أنه كان له من التقدير الروحى للوعد ، أكثر جداً مما كان لأخيه ولقد قام المبدأ ، فى وقت لم تكن قد بدت فيه أية اعتبارات لتفضيل هذا أو ذلك ، حتى لا يكون هناك أدنى مجال لسوء الفهم . وحتى على حساب تعريض السيادة الإلهية المطلقة لشبهة التعسف فقررت المسألة قبل ولادة الأخوين . . . .

ولقد يراودنا الظن ، أن الاختيار بين يعقوب وعيسو ، كانت له سابقة فى حياة الآباء ، حينما ولد اسحق بعد إسماعيل . صحيح أن الاختيار قد دخل كعنصر فعال فى تلك الفرصة أيضاً . ولكن الأمر الذى ينبغى ملاحظته أنه كانت هناك ظروف ، اقتضت تدخل القدرة الإلهية الفائقة لإعطاء نسل الموعد . ومجال المقارنة هنا هو بين امرأة شابة ، لها المقدرة بحسب الطبيعة أن تنجب أطفالا ، وبين عجوز مماتة فات أوانها .

وكون سارة هى السيدة الحرة ، بينما هاجر هى الأمة المستعبدة يمكن أن يقف عقبة دون وضوح الجانب الأخلاقى من الاختيار ، بينما فى إظهار القدرة الإلهية المطلقة ، لا وجود للتمييز بين حرة ومستعبدة . أما فى حالة يعقوب وعيسو ، فكل شيء قد ترتب بعناية إلهية حتى يمكن ، منذ البداية ، استبعاد أى شبهة يمكن أن تلحق بالمفهوم الأخلاقى لسلطان الله المطلق . فالإبنان ولدا من أم واحدة وفى مرة واحدة ، لاستبعاد أى احتمال للتفضيل الطبيعى ، أى تفضيل الأكبر عن الأصغر ، فقد اختير الأصغر منذ البداية . فلا سبيل إذن

لتعليل هذا التميز إلا أن نعود به إلى الاختيار الإلهى . أما القول ، بأن الكبير يستعبد للصغير ، فنى مرماه القريب هو إشارة نبوية إلى استعباد الإسرائيليين للأدوميين . أما أن النبوة تشير إلى ما هو أبعد من هذا ، فنجده فى اقتباس بولس لهذه الحادثة لتأكيد مبدأ الاختيار الفردى (رومية ٩ : ١١ — ١٣) .

ومن الملاحظ أيضاً أن بولس هنا يضيف تفسيراً للغاية المقصودة من إعلان هذا الهدف فى مخطط الله. فالعبارة «قصد الله حسب الاختيار» تفسرها الكلمات « ليس من الأعمال بل من الذى يدعو » . وهذا معادل للقول : « ليس من الأعمال ، بل من النعمة » . إن فكرة الدعوة عند بولس هى دليل النعمة الإلهية . والله يلفت انتباهنا إلى سلطانه المطلق فى التميز بين إنسان وإنسان ، ليؤكد لنا الحق ، بأن نعمته وحدها هى ينبوع كل البركات الروحية للانسان . فالاختيار ، إذاً ، ليس — فى المدلول الكتابى — مجرد قدر أعمى ، يخبط خبط عشواء ، بل هو يخدم هدفاً محدداً ، ومخططاً حكيما . وفى هذا المجال يختلف كل الاختلاف عن القدرية الوثنية التى تعلو كسر مجهول حتى فوق الآلهة أنفسهم . وهذه الملاحظات لا تصل بالطبع ، إلى حل كل لغز الاختيار . فهناك أسس أخرى له لا نستطيع أن نصل إلى جلاء أسرارها . ولكن يكفينا أن ندرك هذا السبب الواحد ، وفى معرفته نعرف ، فى نفس الوقت ، أنه مهما كانت هناك أسباب أخرى ، فإنها لا تصل إلى استحقاق ذاتى أخلاقى ، من جانب من هم موضوع الاختيار الإلهى .

ثانياً — حلم أو رؤيا بيت ايل :

والفرصة الثانية التى دخل فيها عنصر هام من الإعلان فى حياة يعقوب ، كانت الحلم أو الرؤيا التى رآها فى بيت إيل . (تكوين ٢٨ : ١٠ — ٢٢)

فلقد كان يعقوب مرتحلا ، بعيداً عن أرض الموعد فى طريقه إلى أسرة تسودها الوثنية ، والروح العالية ، وكان لديه الاستعداد للسير فى ركابهم ، ولذلك فقد لزم أن يتصل به الله اتصالا شخصياً ، حتى يقع اختبارياً تحت تأثير المواعيد . أما أن الإعلان ، قد اتخذ صورة حلم ، فهو يدل ، كما أشرنا سالفاً . إلى مستوى روحى منخفض من جانب يعقوب . أما الرؤيا فى الحلم فتتلخص فى صورة سلم منصوبة على الأرض ورأسها يمس السماء وملائكة الله صاعدة ونازلة عليها . وفى أعلى السلم يقف الرب (يهوه) يعيد على أسماعه المواعيد السالفة. أما الملائكة فهم خدام الله الذين كلفوا بمساندة يعقوب وهدايته ورعايته .

وفى هذه الرؤيا ، نجد أن اسم « إلوهيم » يبدو ذا دلالة خاصة فى هذه المناسبة ، لأنه ، بعد ذلك ، يتغير إلى « يهوه » ، حيث الشركة الروحية الأكثر قرباً — والملائكة هنا تصعد ، وكأنما تحمل حاجات ، وطلبات يعقوب ، وتنزل وكأنما لتأتى إليه بنعمة الله ، وعطاياه . ويلاحظ دلمان دلالة قوية فى صعود الملائكة ، قبل نزولها : إن الملائكة كانت هناك على الأرض خادمة لحاجات يعقوب ، تحيطه بالعناية ، حتى قبل أن يدرك هو أنها هناك . هذه الرؤيا ، تتوافق مع حقيقة أنه فى التغيير الداخلى الذى حدث فى حياة يعقوب لعبت الاختبارات الشخصية العديدة والتأديبات المختلفة دوراً هاماً . ولكن هذا كان جانباً واحداً من جوانب الرؤيا ، فزيادة على كونها تأكيداً جديداً من جانب الله ، لحفظ عبده فى الأيام القادمة ، فقد كانت تحمل دلالة سرية مقدسة على حضور يهوه الدائم معه . ولقد قال يعقوب فى يقظته « حقاً إن الله فى هذا المكان وأنا لم أعلم » وأيضاً « ما هذا إلا بيت الله . وهذا باب السماء » .

وهذه الكلمات لا تعني بالضرورة دهشته لحضور الله ، في تلك الأرض الغريبة ، كأنما كان يعقوب يعتقد بأن إلهه يرتبط بأرض كنعان فقط . ولقد رأينا أن الظاهرة التي ارتبطت بالأراضي المقدسة ، هي ظاهرة التجليات الفدائية ، أي ظاهرة تجلي الله بالارتباط بالفداء . وحينما أشرقت عليه هذه الرؤيا في أرض غريبة ، تعجب في نفسه إن الله ما يزال مرتبطاً به ، مرافقاً له في غربته . إنه هنا ، في المنفى بعيداً عن بيت أبيه ، شأنه شأن إسماعيل ؛ ولكنه لم يطرد نظير إسماعيل خارج دائرة المواعد ، دائرة الميراث المقدس . أما مركز الرؤيا ، فهو حضور الرب معه حيثما يذهب . ولقد أيد المسيح هذا المفهوم ، حينما أعلن لنثنائيل : « من الآن ترون السماء مفتوحة ، وملائكة الله يصعدون وينزلون على ابن الإنسان (يوحنا ١ : ٥١) أي أنه في حياة المسيح ، وخدمته ، قد وصلت الشركة مع الله ، كما تمثلت في رؤيا يعقوب ، إلى أسمى درجات تحقيقها . .

أما النذر أو العهد الذي قطعه يعقوب على نفسه في ختام الرؤيا ، فهو يربط بين العنصرين اللذين تتضمنهما الرؤيا ، بطريقة تجعل الخدمة التي قامت بها الملائكة ، تربطه بيهوه ، كآلهة الشخص ، وغاية خدمته . وهذه هي المرة الوحيدة في تاريخ الآباء التي فيها نجد أحدهم ينذر نذراً .

ثالثاً — الصراع في فنوئيل :

أما الحادثة الثالثة المميزة ، في تاريخ يعقوب ، فهي الواردة في تكوين (٣٢) ، وهي تروى لنا مصارعة يعقوب مع شخص غريب في طريق عودته إلى أرض الموعد . وهي حادثة بالغة الغرابة ، مما دفع بعض العصريين إلى اعتبارها مجرد أسطورة ، مستندين على وجود نظيرها بين القبائل السامية وأنها

أدرجت بين الأساطير التى تضمنها تاريخ الآباء . . . ولقد حاول أولئك تفسير كل شيء يتعلق بالصورة حسب هواهم . فالإنسان الغريب الذى التقى بيعقوب وصارعه ، هو الإله حامى حمى الأرض الذى أغضبه دخول يعقوب إلى دائرته . أو ربما كانت هذه هى قصة صراع الإله الشمسى ، مع شيطان الشتاء ، وقد أدخلت الصورة كلها ضمن قصة يعقوب ، بعد تطوير مناسب. ويعتقد البعض أن القصة وضعت لتفسير سبب تقديس المكان فى عصور لاحقة ، لأن فيه صارع يعقوب الله وأرغمه على أن يباركه . .

وفى كل هذه التفسيرات العصرية ، نجد أن الصراع يفسر على أنه مجرد صراع جثمانى ، وأن يعقوب كان أكثر قوة وبأساً من الشخص الذى صارعه . وهناك تفسير آخر يذهب إلى أقصى الجانب الآخر ، فينادى بأن الصراع كان صراعاً روحياً داخلياً وربما كان وهماً . ولكن لا بد أنه كانت هناك صورة جسدية فى مجال ذلك الصراع حيث أن علامة مادية تركت أثرها فى جسم يعقوب . ومن الجانب الآخر لا يمكن أن يكون الصراع مادياً فقط ، فالتعبيرات تشير إلى غير ذلك ، وهى تختلف بالكلية عما يحيط به الوثنيون الأمميون قصصهم : أما السرية التى تحوطها فهى خاصة بها ، ولا نجد لها نظيراً فى الأساطير الوثنية . وفى اتساق مع طبيعة الإعلان ، فى العصور الأولى ، نجد أن الروحى ، والطبيعى لا بد وأن يسيرا جنباً لجنب . فإلى جوار الصراع المادى ، — لا بد — كان هناك صراع داخلى فى الروح . وهذان المظهران ، قد سارا معاً منذ البداية إلى النهاية . . »

وهناك نظرية أخرى تقول إن الصراع الخارجى ، والجهاد الداخلى ، عنصران متضاربان ، لم يحدثا فى الوقت الواحد ، بل أن الثانى ، قد أعقب

الأولى . أما الصراع الجسدى ، فهو رمز لحياة يعقوب الأولى ، بسطت أمامه صورها ، بكل ما فيها من مطامع مادية ، وسلوك ملتو . أما يعقوب فقد ظل متمسكاً بعناده وبرغم كل تأديب الله له ، فإنه ظل على إصراره ، فلم يستطع الله أن يجعله يستسلم ، وأن مصارعته الخاطئة مع الله تصور لنا محاولاته الماكرة المخادعة للحصول على المواعيد ، مما جلب عليه ليس عداوة عيسو فحسب بل أيضاً عدم رضى الله عنه . واستمرت المرحلة الأولى من الصراع حتى طلوع الفجر وانتهت بأن ضربه الرب على حق فخذه ليضطره إلى تغيير طريقة حياته الماضية ، وإشارة ورمزاً إلى لقائه مع عيسو وجيشه ، وما قاساه من مذلة أمام أخيه ، وكانت تلك هى النقطة الحاسمة فى حياته . فبعد هذا لم يكن هناك صراع بالجسد . . . بالقوة الطبيعية ، إذ لم تعد هناك قوة لدى يعقوب . فتحول إلى صراع مع الله من نوع جديد : إلى صراع روحى . . إلى صراع فى الصلاة : « لا أتركك إن لم تباركنى » وهنا رمز للمرحلة الثانية من هذا الاختبار ، التى تشير إلى حياته الروحية بعد ذلك ، وقد تطهرت بعمل النعمة الإلهية .

ولكن هذا التفسير ، على الرغم من طلاوته ، لا يتفق مع سياق القصة . . فالقصة ترينا ، أن خلع حق فخذ يعقوب لم يجعله يكف عن الصراع ، بل دفعه إلى الاستماتة فى صراعه . وعن طريق هذه الاستماتة البطولية ، نال ، فى نهاية الأمر ، البركة من الغريب .

فالمرحلة الأولى إذاً لا تستحق اللوم بل بالحرى المدح ، فالنقطة الأساسية فى القصة هى أنه لم يدع عجزه الظاهر ينتصر عليه .

وعلى ذلك لا يمكن أن يقال إنه لجأ إلى الصلاة ، بعد أن خارت قواه . وهذا ما يؤكده تفسير هوشع الموحى به للحادثة (١٢ : ٤ ، ٥) : . « جاهد

مع الله . جاهد مع الملاك وغلب . بكى واسترحمه . » . هنا لا نجد مرحلتين متضادتين لهما مدلولان روحيان متعارضان . بل مرحلة واحدة ذات صورة متناسقة مجيدة للبطولة الروحية . والصراع مع الله جديرة بالثناء من أولها إلى آخرها . والقصة كلها تصورلنا ، المجهود الجبار الذى بذله يعقوب فى الجانب الطيب منه ، حتى يكسب رضى الله ، وبركة القدير .

وإننا لنجد صورة لهذا الصراع فى العهد الجديد ، فى قصة المرأة السورية الفينيقية ، وصراعها مع المسيح حتى نالت البركة . . . على أننا لا ينبغى أن ننسى أن القصة لا تشير إلى صراع من جانب واحد ، هو جانب يعقوب . بل ترينا بالأولى أن الغريب تصارع معه ، بل وبدأ المصارعة . فينبغى أن نضع فى حسباننا ، عنصرعدم الرضى الإلهى ، الذى كان على يعقوب أن يتغلب عليه ، ذاكرين أن هذا دخل فى دائرة التعامل معه منذ البداية إلى النهاية . وهذه الحقيقة شكلت الإطار الفكرى لصلاة يعقوب ، وجعلت منه مثالا لنا فى الصلاة ، ليس بصورة عامة ، بل بصورة مجددة . فهنا نرى الصلاة لأجل غفران الخطية ، ولرفع عدم الرضى الإلهى . فالبركة التى تمناها يعقوب والتى حصل عليها هى بركة الغفران ، والعودة إلى الشركة مع الله . ولقد تعلم يعقوب مما حدث أن ميراث المواعيد لن يتم إلا على أساس مغفرة الخطية والضمير المطهر . . .

والتغيير الذى حدث فى حياة يعقوب يظهر فى تغيير اسمه من يعقوب إلى إسرائيل . فيعقوب يعنى : « المتعقب ، أو المغتصب » وها هو يتغير إلى إسرائيل الذى يعنى : « المصارع مع الله » . ومع ذلك ، فإننا نرى الاسمين يستخدمان جنباً لجنب فيما بعد . ولم يكن الأمر هكذا فى حالة إبراهيم . ولكن

« إبراهيم » كان اسماً جديداً أعطى ليدل على تغيير فى الدائرة الموضوعية ، فى الهدف الذى عينه الله ، فلا نكسة فيه ، ولا قصور . . . ولكن فى التغيير الشخصى الباطنى ، لا نجد القديم ينتهى تماماً . وكما كان فى حياة يعقوب الجسدية المنحرفة عنصراً من الروحانية ، هكذا الآن أيضاً ، جنباً لجنب ، مع الحالة الروحية الناضجة ، ما تزال توجد شوائب من الطبيعة العتيقة . ولذلك فإن عصا التأديب لم تنقطع من حياة يعقوب ، مؤدبة ، ومهذبة ، ومقومة ، حتى شيخوخته .

الفصل السابع

الإعلان في عصر موسى

هذا الجانب من دراستنا يمكن أن نقسمه ، لسهولة البحث ، إلى الأقسام الثلاثة التالية :

أولا : مكانة موسى من الإعلان فى العهد القديم .

ثانياً : صورة الإعلان في العصر الموسوى . .

ثالثاً : مشتملات الإعلان الموسوى .

أولا ـ مكانة موسى من الاعلان فى العهد القديم :

إن معرفة ما قام به موسى فى تطور الديانة فى العهد القديم ، تتوقف على وجهة النظر الفلسفية الأدبية النقدية ، التى منها نتجه للدراسة . ولقد كان من العسير على مدرسة لها وزن ألا تنتقص من مكانة موسى كرائد فى مجال التقدم الدينى ، لأنهم ، وجدوا أنفسهم مقيدين بقواعد منطقهم لإسناد الدور المنسوب إلى موسى ، إلى أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد . لأنهم اعتقدوا أن الأنبياء ، وليس موسى ، هم الذين خلقوا أروع وأغلى وأبقى ما فى ديانة العهد القديم ، أى الوحدانية الأخلاقية . كما قالوا بأن موسى لم يكن موحداً ،

ولم يكن له مفهوم عن الله بأنه كائن روحى . ولقد اعتبر أولئك النقاد كل النواميس والتشريعات الواردة فى الأسفار الخمسة ، بما فيها الوصايا العشر ، أنها من وضع عصور متأخرة كثيراً عن عصر موسى .

أما موسى ، فلم يزد فى عرفهم عن قائد وحد القبائل العبرانية ، لعبادة إله قبلى يدعى « يهوه » . أما ذلك الإله فلم يعطه أى مفهوم لم يكن له من قبل : أما صلة هذا الإله الجديد بشعبه ، فلم تبن على أسس أخلاقية ، بل لم يكن لها أهداف أخلاقية .

من هذا نستطيع أن ندرك ، لماذا كان من العسير ، على معتنقى هذه الآراء ، أن يبرروا هذه المكانة الرفيعة التى لموسى فى التقاليد الدينية لبنى إسرائيل ، حتى أن البعض ذهبوا ، حينما لم يجدوا مخرجاً لهم من الإقرار بفضله إلى القول بأن موسى شخصية خيالية غير تاريخية ، شأنه شأن الآباء ، ويقولون : ربما كانت هناك قبيلة تسمى باسم موسى . ولكن لم يكن هناك مطلقاً شخص بهذا الاسم . أما خروج بنى إسرائيل من مصر (مصرايم) فيستبدلونه برحيل قبيلة موسى ، من مصريم ، وهى إحدى المناطق فى شمال الجزيرة العربية .

ولكن غالبية النقاد المنتمين إلى مدرسة ولها وزن لا يوافقونه على هذا التطرف ، فهم يضعون حداً فاصلا بين ما يعتبرونه نهاية العهد الأسطورى ، وبداية العهد التاريخى فى حياة موسى : ولذلك فإنهم لا يحتاجون إلى الإجابة على السؤال ، كيف استطاع موسى أن يتصدر الزعامة الدينية بهذه الصورة التى له بحسب التقاليد : وإحدى الإجابات عن هذا السؤال ، إنه استطاع بحنكته السياسية ، أن يضع الأساس الذى بنى عليه الكيان الدينى . ولكنه فى

هذه الحالة يكون قد بنى أفضل مما يعرف ، وإذا كان لم يقصد إقامة بناء دينى جديد أحسن ، فلا فضل له فى كل ما نتج عن عمله . . . زيادة على هذا ، فإن القول بأن الصورة النهائية التى وصل إليها الشعب ، هى حصيلة نشاطه السياسى قول يحتاج إلى برهان . فمنطق التاريخ يخبرنا أنه لم يحدث أن القيادة العسكرية الحكيمة ، كان من نتيجتها رفع مستوى الشعب الأخلاقى ، حتى استطاعوا أن يخلقوا لهم إلهاً فى هذه الدرجة من السمو .

ولقد قيل أيضاً أن الانتصارات العظيمة التى حققها موسى ، باسم يهوه ، قد عززت الشعور الشعبى بأنهم مدينون بالولاء التام ليهوه ، الذى عن طريق عبده قد حقق لهم كل هذه الانتصارات . وهذا الشعور بالولاء ، أصبح القوة الرافعة ، التى استطاع بها قادتهم فيما بعد أن يرفعوا من أخلاقيات الديانة الإسرائيلية . هذا يحل لنا المشكلة بالقول فقط ، وليس بالفعل . فكم من قبائل أخرى ، أحاطت بإسرائيل ، وما كانت تنقصها الانتصارات ، وما كان ينقصها الشعور بالولاء ، ولكن لم ينتج عن ذلك أى سمو فى الأخلاق . صحيح أن اختبارات الإسرائيليين كانت فريدة فى نوعها ، ويمكن أن ينجم عنها نتائج أعظم ، مما ينجم عن اختبارات الأمم الأخرى بفضل آلهتها . ولكن التمسك بهذه الحقيقة لا بد أن يدفع إلى الاعتقاد بوجود عامل خارق للطبيعة يعمل لصالح إسرائيل . وهذا ما يحاول ، أولئك النقاد ، التنصل من الإقرار به . زد على ذلك ، فإن الولاء ، فى نور الأخلاق هو أمر عادى ، فالولاء لإله معين بسبب ما حققه من انتصارات ، لا يعنى بالضرورة ، الوصول به إلى ديانة أرقى ، ما لم يتصف ذلك الإله بصفات أخلاقية سامية . إن هذا قد يزيد من التزامات الإنسان ، ولكنه لن يغير من طبيعة الالتزامات من لا أخلاقية ، إلى أخلاقية . .

ونفس النقد ، يمكن أن ينطبق على محاولة أخرى من جانب النقاد لحل هذه المشكلة . . فلقد قيل بأن موسى قد غرس بذرة الأخلاقيات فى تربة ديانة إسرائيل ، حينما دفعهم ، فى اختيار حر إلى اتخاذ يهوه إلهاً لهم . فإن يهوه وإسرائيل لم يكن أحدهما للآخر فى البداية . وهكذا لم تكن الديانة التى أسسها موسى ، ديانة طبيعية ، بل كانت ديانة اختيارية . ويمكن أن نرد على ذلك بأن الاختيار الحر على هذا النحو ، والذى ليس نتاج اعتبارات أخلاقية ، لا قيمة له من وجهة النظر التاريخية الدينية . إن كل شىء يتوقف على الدوافع التى بنى عليها الاختيار . فالاختيار الحر ليس ألوهية من بطنها يخرج الآلهة الأبرار ، والبشر الأتقياء ، على السواء . إنه ينقصه الخصب الروحى . إن أولئك الكتاب ، فى اختيارهم لهذا التفسير ، يخفون ، دون وعى ، خلف كل هذا ، اتجاههم البلاجيوسى فى تعظيمهم لشأن الاختيار الحر . بل الأكثر من هذا أن أولئك الكتاب ، لا يريدون الإقرار بأن الاختيار الحر ، الذى يفترضونه لعهد موسى ، قد خلق ديانة حرة فعلية فى إسرائيل — البعض منهم يشكون فى أن هناك عهد قد تم اختيارياً ، فى ذلك الوقت ، بين يهوه وإسرائيل . وجميعهم بصفة عامة ، يصرون ، على أن الشركة الدينية كلها ، كانت صلة ضرورة ، فيها ارتبط يهوه بشعبه ، كما ارتبط شعبه به . وأخيراً لا تنقصنا الأمثلة ، فى تاريخ الديانة ، حيث ، نجد جماعات أخرى ، بدافع الاختيار الحر ، تختار لها آلهة جديدة ، وتتخلى عن آلهة قديمة . ومع ذلك فلم ينجم عن ذلك فى الأخلاقيات . . .

تفرد موسى :

علينا الآن أن نبرهن على أنه منذ أقدم العصور ، كان موسى يحتل مركزاً ممتازاً فى وعى إسرائيل الدينى . ويمكن أن نصل إلى ذلك ، دون الدخول فى متاهات النقد لأسفار موسى الخمسة ، فيما يتعلق بكاتبها وتواريخ كتابتها ، فمما لا شك فيه ، أن موسى يبرز بغير منازع ، فى الأسفار الخمسة ، كالقائد العظيم لشعبه ، وهذه الكتابات باعتراف النقاد أنفسهم ، هى أقدم من أنبياء القرن الثامن ق. م. ولا بد أن القصص التى تداولها الناس قبل تدوينها ، كانت أقدم من ذلك بكثير . وإننا نجد فى نبوات موسى ، وهوشع ، وهما أقدم الأنبياء ، أن موسى يشغل أرفع مكان . فيقول هوشع « بنبى أصعد الرب إسرائيل من مصر ، وبنبى حفظ » . (هوشع ١٢ : ١٣) . وعاموس مع إنه لم يذكر موسى بالاسم ، إلا أنه مما لا شك فيه ، يشير إليه فى حديثه عن الأسرة الكبيرة التى أخرجت من أرض مصر : « اسمعوا هذا القول الذى تكلم به الرب عليكم يا بنى إسرائيل ، على كل القبيلة التى أصعدتها من أرض مصر قائلا ، إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم » (عاموس ٣ : ١ ، ٢ — راجع أيضاً أشعيا ٦٣ : ١١ ، إرميا ١٥ : ١) .

أما الدلالة الحقيقية لموسى حينما نضعه فى إطار كشف الإعلان الإلهى ، فإننا نستطيع أن نراه فى أكثر من اتجاه . فمن الجانب الواحد ، لقد كان موسى ، بنظرة شاملة للماضى ، الوسيلة التى فى إتمام المواعيد التى أعطيت للآباء إتماماً ومبدئياً ، على الأقل فى صورتها الظاهرة . لقد أصبحت إسرائيل أمة عظيمة حقاً ، ولم يكن ذلك ، لتزايد تعدادها فحسب ، ولكن للتنظيم الذى قام به

موسى ، والذى مكنها من أن تكون أمة متماسكة . . . كما أن موسى أوصل شعبه إلى حدود أرض الميعاد . . أما بالنسبة للوعد الثالث الذى أشرنا إليه آنفاً فلا بد من أن نعترف ، بأن موسى أسهم فى تحقيقه ، بصورة سلبية . فقبل أن تصدر البركة عن إسرائيل ، إلى كافة الأمم والشعوب ، ينبغى أولا أن يتضح ويتميز الفارق الكبير بين الديانة الحقيقية ، وبين ديانات الأمم الوثنية المحيطة بهم . وقد تم هذا عن طريق الصراع بين إسرائيل ومصر ، ذلك الصراع الذى أداره موسى . وسوف نرى فيما بعد أن ذلك الصراع لم يكن محصوراً فى الدائرة السياسية القومية ، ولكنه نبع من مبادىء دينية أكثر عمقاً . ولذلك ، لا يمكن أن نفصل ، ولو بصورة سلبية ، بين موسى ، وبين تحقيق الوعد الثالث ...

وحينما ننظر إلى الأمور فى ضوء ما حدث فيما بعد ، فإننا نجد موسى يحتل مركزاً رفيعاً فى التطور الدينى للعهد القديم . إنه لا يحتل رأس القائمة فى الأنبياء فحسب ، ولكنه يتقدمهم ، ويفوقهم بصورة ساحقة ، حتى أن سلطانه يمتد إلى الأجيال اللاحقة . إن الأنبياء اللاحقين لم يخلقوا شيئاً جديداً . ولو أنهم تنبأوا بشىء جديد . لقد وضع موسى جنباً لجنب مع الأنبياء (انظر تثنية ١٨ : ١٨ «... نبياً ... مثلك »). ومع ذلك فإن الأنبياء أنفسهم ، يقرون بالمركز الفريد لموسى . إنهم لا يضعون عمله على قدم المساواة مع ما قاموا به . بل يرون فى ما قام به من إنجازات ، صورة لما سوف يتم للشعب ، فى الأزمنة القادمة على يدى يهوه (راجع إشعيا ١٠ : ٢٦ ، ١١ : ١١ ، إرميا ٢٣ : ٥ — ٨ ، ميخا ٧ : ١٥) . وحسبما ورد فى سفر العدد (١٢ : ٧) نجد أن موسى أقيم على كل بيت الله . ويتمشى مع هذه الحقيقة عن عظمة ما قام به موسى ، ظهوره بصورة مميزة بين أبطال العهد القديم ، حتى أنه يمكن أن

يلقب بمخلص الشعب أو « فاديه » فى تلك العصور . بل أن كل التعبيرات المستخدمة فى العهد الجديد عن الفداء ، يمكن أن نرجع بها إلى أوقات موسى ». وإننا لنجد فى عمله صلة وثيقة بين كلمات الإعلان ، وبين أعمال الفداء ، بصورة لا نجدها إلا فى حياة المسيح ، كما أن أفعال موسى كانت معجزات وخوارق . هذه الصلة المثالية بين موسى ، والمسيح ، نستطيع أن نلمسها فى الوظائف الثلاث التى تعودنا على أن نميز بها عمل المسيح . « فالنبى » الوارد ذكره فى تثنية (١٨ : ١٥) ، الذى يتمثل فى المسيا ، هو « مثل » موسى . وموسى وموسى قام بوظائف الكهنوت ، على أساس العهد القديم ، قبل إقامة كهنوت هارون . (خروج ٢٤ : ٤ — ٨) . والرب يسوع يشير إلى ذلك فى حديثه عن العهد الجديد فى وليمة العشاء (لوقا ٢٢ : ٢٠) . وموسى يتشفع فى إسرائيل بعد خطية عبادة العجل الذهبى ، مقدماً ذاته بديلا عن الشعب ، لحمل عقاب الخطية (خروج ٣٢ : ٣٠ — ٣٣) . وموسى ، أمام « يهوه » كملك إسرائيل الوحيد ، ما كان يتطاول أن يدعى بهذا اللقب ، ولكنه بعمله التشريعى ، كان يمثل وظيفة المسيح الملكية . . .

وهذا ينعكس بصورة واضحة على موقف الشعب من موسى . فموقفهم موقف الإيمان والثقة . (خروج ١٤ : ٣١ ، ١٩ : ٩) أما المشابهة بين صلة الإسرائيليين بموسى ، وصلة المسيحيين بالمسيح ، فقد ذكرها بولس الرسول فى قوله : « إن آباءنا جميعهم كانوا تحت السحابة ، وجميعهم اجتازوا فى البحر وجميعهم اعتمدوا لموسى فى السحابة ، وفى البحر » . (١ كورنثوس ١٠ : ١ — ٣) . وكما إنه فى المعمودية تتوطد العلاقة الوثيقة بين المؤمن ، وبين المسيح ، على أساس خلاص المسيح ، هكذا أيضاً الانتصارات العظيمة التى صنعها الله بواسطة موسى ، قد ربطت إسرائيل برباط الإيمان به ، وكما

أنه خلال خدمة المسيح ، كان الإيمان أو عدمه هما العاملان الحاسمان فى حياة من أحاطوا به ، هكذا أيضاً خلال رحلة الشعب فى البرية ، كان الإيمان أو عدمه هو ما يقرر مصير الشعب . . (عبرانيين ٣ : ٤) .

ثانياً — صورة الاعلان فى عصر موسى :

وينبغى علينا هنا أن نفرق بين الإعلان الذى قدم مباشرة عن طريق موسى من الجانب الواحد ، وبين صور الإعلان الأخرى ، التى ظهرت فى عهده ، ولكن ليس عن طريقه المباشر . .

ويتفق تمام الاتفاق مع الدور الذى قام به موسى ، ذلك الوضوح والصفاء ، فى العلاقة المباشرة بينه ، وبين الله . . فليس من نبى نظيره كان له شرف المثول أمام الله ومخاطبته وجهاً لوجه . وفى هذا المجال ، يبدو موسى ، وكأنه صورة سابقة للمسيح . وكما أن المسيح ، يعلن لنا الآب ، فى رؤيا مستمرة له ، وليس نتيجة لاتصالات متقطعة ، هكذا موسى — ولو أنه بدرجة أدنى — يبدو قريباً من الله ، وفى كل أقواله ، وأفعاله ، كان ينطق بلسان الله أكثر من أى نبى آخر . أما التمييز بين موسى من الجانب الواحد ، ومريم وهارون من الجانب الآخر ، فيتحدث عنه الأصحاح الثانى عشر من سفر العدد . هنا يلقب الله موسى « بعبدى موسى » ليس بمعنى العبد الوضيع ، بل بالمعنى الرفيع ، العبد الذى يبدو وكيلا مؤتمناً . إنه العبد الأمين على كل بيت الله . وهذا اللقب « عبدى » ، قد أطلق فيما بعد على المسيح ، فى نبوة إشعياء . ولقد كان موسى يقدر هذا الامتياز . (خروج ٣٣ : ١٢) .

ومن الأمور التي تدعو إلى التأمل أيضاً في صلة موسى بالله ، انعكاس مجد الله عليه ، بعد فترة الأربعين نهاراً والأربعين ليلة التي قضاها على الجبل (خروج ٣٤ : ٢٩) . ولكننا نجد ، أن بولس ، مع إقراره بعظمة خدمة موسى ، يؤكد أيضاً محدوديتها ، بالقياس إلى خدمته هو في تدبير العهد الجديد (٢ كورنثوس ٣) . والأسفار الخمسة تؤكد أيضاً هذه الحقيقة ، فحسب ما ورد في خروج (٣٣ : ١٧ — ٢٣) لم يسمح لموسى بأن يرى « وجه الله » ، بل أن يرى ، على حد التعبير الكتابي ، « وراءه » وهذا لا يتعارض مع ما جاء في الأصحاح الثاني عشر من سفر العدد عن موسى أنه : « شبه الرب يعاين » إذ أن هذا لا يعني أنه رأى وجهه . صحيح أيضاً أن القول ورد بأن الله كلم موسى « وجهاً لوجه » . (خروج ٣٣ : ١١) .

ولكن الكلمة هنا تصويرية ، بمعنى أنه خاطبه « فماً لفم » . ولا تعني على الإطلاق أنه شاهد الله وجهاً لوجه ـ راجع (عدد ١٢ : ٨) وقارن أيضاً ما جاء في خروج (٣٤ : ٥) « فوقف عنده هناك ونادى باسم الرب » . وأيضاً ما ورد في خروج (٣٣ : ١٨ — ١٩) : « أرني مجدك فقال أجيز كل جودتي قدامك ، وأنادي باسم الرب قدامك » .

أما في سفر الخروج (٢٤ : ١٠) حين صعد موسى ، وشيوخ إسرائيل مدارج الجبل بعد قطع العهد ، « ليروا » إله إسرائيل ، فإنهم لم يروا إلا « تحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف وكذات السماء في النقاوة » وهي نفس الفكرة التي وردت عن رؤية « وراء » الله في (خروج ٣٣ : ٢٣)

أما صور الإعلان التى ترتبط بعمل موسى ، دون أن يكون هو شخصياً الواسطة لتقديمها ، فهى أربع صور : عمود السحاب والنار ، وملاك يهوه ، واسم يهوه ، ووجه يهوه . هذه كلها تشترك معاً فى التعبير عن دوام حضور الله ، وهى تتميز فى هذا المفهوم عن الظهورات الوقتية العابرة التى كانت من نصيب الآباء . أما دلالتها فيمكن أن ندركها إذا ما وضعناها ضمن الإطار الكبير ، لاتصال الله بالبشر بصورة عامة . فقبل السقوط كان هناك وجود دائم لله مع الإنسان فى الفردوس . وبعد السقوط ظلت هناك بقية من ذلك ، إلا أنها لم تكن فى مثل الصورة الأولى الفائضة بالنعمة . لقد كان هناك العرش الإلهى محاطاً بالكاروبيم شرقى جنة الله . بل إننا نرى الله يسير مع أخنوخ السابع من آدم . ولكن بعد الطوفان تغير كل هذا ، حتى أنه يبدو وكأن الله قد سحب هذا الحضور المقدس إلى السماء . هذه كانت حالة غير عادية لسير الأمور ، لأن القصد الإلهى الأسمى هو أن يسكن الله مع شعبه . . حتى أن كل مراحل الإعلان ، تهدف إلى تحقيق هذه الغاية . إن الظهورات التى تمتع بها الآباء ، يجب اعتبارها صوراً باهتة لتحقيق هذا الأمر . ولكنه كان تحقيقاً جزئياً . لقد كان يحدث فى أوقات خاطفة ، ولبعض الأشخاص المختارين فقط . . كما أنه كان قاصراً على اللحظات الحاسمة فى تاريخهم . وكان يتم فى إطار من الغموض والسرية . ولكن فى عصر موسى تبدلت الحال تماماً .

عمود السحاب والنار :

نقرأ عن عمود السحاب والنار فى المواضع التالية : خروج (١٣ : ٢١ — ٢٢) حيث نجد بكل وضوح أن يهوه كان فى هذه الظاهرة . وأن العمود لم يبرح من أمام الشعب ، وبعد ذلك ينتقل إلى الخلف ، ليكون بينهم ، وبين

مطاردیهم من المصريين ، قبل عبور البحر الأحمر (خروج ١٤ : ١٩ — ٢٠) وفى خروج (١٤ : ٢٤) ، نرى الله فى هذا العمود يشرف على عسكر المصريين ويزعجهم .

أما فى خروج (١٦ : ١٠) فإننا نقرأ عن تذمر الشعب لشكهم فى وجود الله معهم ، فإذا بمجد الرب يظهر لهم فى السحابة. وبعد ذلك نرى نفس ظاهرة حضور الله فيها فوق جبل سيناء عند إعطاء الناموس ، حيث أنها كانت سحابة من « النار » أيضاً (خروج ١٩ : ٩ ، ١٦ : ١٨) . وفى خروج (٢٤ : ١٦) حل مجد الرب فى عمود السحاب على جبل سيناء ، ويوصف بأنه « نار آكلة » (عدد ١٧) . ثم إذا بموسى يدخل فى وسط السحاب (عدد ١٨) . وفى خروج (٣٣ : ٩) نلتقى بعمود السحاب أيضاً ، حيث ينزل (من الجبل ، أو من السماء ؟) ، ويقف عند باب الخيمة التى أقامها موسى . فيرى جميع الشعب ذلك ويسجدون كل واحد فى باب خيمته . (عدد ١٠) . وأما فى خروج (٣٤ : ٥) فنرى الرب ينزل من السماء فى السحاب ، على جبل سيناء . ومن المرجح جداً أن « الشكينه » أو « سحابة المجد » فى قدس الأقداس ، فى الخيمة ، كما فى الهيكل ، كانت استمراراً لهذه الظاهرة . وسوف نعرض لهذه الحقيقة عند الحديث عن خيمة الاجتماع . .

ملاك الرب :

نقرأ لأول مرة عن ملاك الرب (يهوه) فى خروج (٣ : ٢) ، حيث يظهر لموسى فى لهيب نار من وسط العليقة . أما كون ملاك يهوه هو الله فإننا نعرفه من حديث الله مع موسى فى العليقة . ثم يذكر بعدذلك فى خروج (١٤ : ١٩) ، حيث كان سائراً أمام عسكر إسرائيل ثم ينتقل مع عمود

السحاب من أمامهم ويقف وراءهم . وفى خروج (٢٣ : ٢٠ – ٢١) نجد الوعد بمرافقته للشعب « ها أنا مرسل ملاكاً أمام وجهك « ليحفظك فى الطريق ، وليجئ بك إلى المكان الذى أعددته . احترز منه واسمع لصوته ، ولا تتمرد عليه ، لأنه لا يصفح عن ذنوبكم . لأن اسمى فيه » . ومع أن الآية هنا لا تتحدث عن الملاك ، بل عن « ملاك » ، إلا أن سياق الكلام يشير إلى أنه ليس ملاكاً عادياً، ذلك الذى يتحدث عنه – وفى الترجمة السبعينية ، ترد الكلمة « ملاكى » مما يشير إلى أنها أصلا كذلك فى العبرى . بل إن ذات مهمة الملاك ، تشير إلى عظمة قدره ، فهو سيجئ بالشعب إلى كنعان . أما الخطية ضد هذا الملاك ، فهى خطية ضد الله . وفى خروج (٣٢ : ٣٤) نجد « ملاكى » ، أما فى خروج (٣٣ : ٢) « ملاكاً » ، وكان الأمر هنا يقتضى ذلك ، فإن إرسال هذا الملاك ، يبدو وكأن الله قد سحب وعده القديم ، بأن يسير مع شعبه – خروج (٣٣ : ٣ – ٥) . فإن إرسال « ملاك الرب » ، كان معناه أن الرب نفسه يسير معهم . ولم يتغير هذا الأمر إلا بعد أن تضرع موسى للرب ، فعاد الرب إلى الوعد القديم ، وقال : « وجهى يسير فأريحك » خروج (٣٣ : ١٤) .

ويظهر أيضاً ملاك الرب فى حادثة بلعام (سفر العدد ٢٢) حيث يبطل مؤامرة النبى ليلعن إسرائيل . وهذا يقدم لنا مثالا عن عمله فى هداية الشعب ، وحمايته . (انظر سفر العدد ٢٠ : ١٦) .

اسم « يهوه » ووجهه :

فى معرض الحديث عن الملاك ، يرد ذكر « اسم » يهوه ، « ووجه » يهوه فى موضعين . أما « الاسم » فإننا نلتقى به فى خروج (٢٣ : ٢١) ، حيث

نقرأ « لأن اسمى فيه » أى فى الملاك ، ولن يحتاج الأمر إلى إيضاح أكثر من هذا ، حين تقول الآية إن الخطية التى ترتكب ضد هذا الملاك لن تغتفر ، لنرى مدى التطابق بين هذا « الملاك » وبين « الله » .

أما « وجه الله » ، فإننا نقرأ عنه فى خروج (٣٣ : ١٤) « وجهى يسير فير مجلك » وكان معنى ذلك أن الله نفسه يسير معهم (راجع عدد ١٧) أما « الوجه » ، فهو ترجمة للكلمة العبرية « بانيم » التى تعنى حضور الله ، كما أن « بانيم » و « الملاك » متطابقان ويجمع بينهما إشعياء فى إشارته إلى رحلة البرية ، حيث يقول : « فى كل ضيقهم تضايق ، وملاك حضرته خلصهم » (إشعياء ٦٣ : ٩) .

صورة أخرى من هذا القبيل ترد فى سفر التثنية ، وهى التطابق بين الاسم ، وبين مجد الله فى القدس . فهناك ، فى أكثر من شاهد ، يرد القول أن يهوه قد وضع « اسمه » فى القدس والمكان الذى يضع الرب « اسمه » فيه هو مكان سكناه . (تثنية ١٢ : ٥ و ١١ و ٢١ ، ١٤ : ٢٣ و ٢٤ ، ١٦ : ٣ و ٦ و ١١ ، ٢٦ : ٢) . ومن الواضح جداً ، وخاصة من طريقة الكلام أن المقصود بهذه الكلمة هنا ، ليس الصورة الاستعارية الرمزية ، بل الحقيقية الفعلية . فليس هذا حديثاً مجازياً يشير إلى أن القدس ملك لله ، أو أن اسم الله العظيم هو فى التعاليم التى ينادى بها هناك أو فى الصلوات التى ترفع إلى السماء ، بل أن الساكن فى القدس هو على الدوام الله بنفسه .

مما سبق نستطيع أن نقول أنه بالإضافة إلى المعانى الثلاثة التى يشير إليها اسم الله فى مفهوم دينى ، هناك معنى رابع ، وهو أن الاسم ، ليس مجرد مفهوم فى ذهن الإنسان ، ولكنه موضوعى ، حقيقى ، فهو يعادل « الله » . ومع

ذلك هناك فارق بين « يهوه » ، وبين « اسمه » . «فالاسم» هو الله فى الإعلان — نفس التمييز ينطبق على « الشكينة » وملاك حضرته . . .

ثالثاً — محتويات الاعلان لموسى :

والآن نأتى إلى فحص محتويات الإعلان لموسى : وهو جزء معقد عسير . ولذلك ينبغى علينا ، منذ البداية ، أن نضع نصب أنظارنا الأقسام الرئيسية فيه ، وهى :

١ — الأساس الواقعى للتنظيم الموسوى فى الخلاص من أرض مصر .

٢ — إبرام العهد مع إسرائيل ، الذى به دخل التنظيم إلى دائرة التنفيذ .

٣ — الثيوقراطية ، أو طبيعة ذلك التنظيم . .

٤ — الوصايا العشر . .

٥ — الناموس الطقسى ، وطبيعته الرمزية ، والمثالية ، والخيوط الثلاث التى يتكون فيها : الحلول الإلهى ، والذبائح ، والتطهير . . .

وسوف نتناول هذه البنود بالشرح ، الواحد بعد الآخر . .

١ — الأساس الواقعى للتنظيم الموسوى ، فى الفداء من أرض مصر :

والخروج من مصر هو الفداء فى العهد القديم ، وليست هذه طريقة استعارية فى الكلام ، ولكنها مبنية على الوحدة الداخلية للديانة فى العهد القديم والعهد الجديد . ومع أن التعبير أو الشكل قد يتباين بين الاثنين ، إلا أنه واحد فى الأساس ، إن « نفس القصد الإلهى يتخلل الاثنين : إن كان ينبغى ، كما ينادى البعض فى أيامنا الحاضرة ، أن نرفض العهد القديم ، كشئ لا يسمو إلى مستوى الديانة المثالية ، فإن الواحد يستطيع أن يتيقن بأن هذه المفاضلة

ضد ديانة الكتاب المقدس بجملته . صحيح إنه قد تكون هناك بعض الملامح الغريبة التي يمكن أن تصبح تكئة للبعض يجدون فيها ما يؤيد أفكارهم ضد العهد القديم . ولكن أساس هذا العداء يكمن فيما هو أكثر عمقاً . . بالبحث الدقيق ، نستطيع أن نرى أن أساس هذا العداء ، هو فيما يشترك فيه العهد القديم مع العهد الجديد ، وهو حقيقة الفداء . إن المادة التي ختمت بخاتم الفداء ، في العهد القديم ، قد تكون من الخزف ولكن ، على الرغم من هذا ، فإن الخاتم يحمل ملامح الناموس الأبدي ، والحق السرمدي . ونحن نستطيع أن نلاحظ هنا مرة أخرى كيف أن الإعلان عن طريق الكلام يرتبط بالحقائق. بل نقول أكثر من هذا ، كيف أنه في أجزاء كثيرة ، ينمحي الخط الفاصل بين الأعمال ، والكلمات .

هناك خلاف يستعصي على العلاج بين الشعور الديني الذي يدرك — بصورة واضحة أو غامضة ، أنه قد نبت ويتغذى من تربة الحقائق ، والشعور الذي حرر نفسه من الإيمان بواقعية الحقائق . وهذا الخلاف ليس في الإيمان فقط ، بل هو خلاف في الجو والمشاعر النفسية . وإننا لنجد المؤمن في العهد القديم ، على الرغم من محدودياته ، أكثر قرباً إلينا ، في هذا المجال ، من المفكر العصري الذي يحاول تفسير الديانة المسيحية تفسيراً روحانياً أو مثالياً. إن الصلة الوثيقة بين الحقائق ، وممارسة الحياة الدينية تظهر بوضوح عند هذه النقطة التي وصلنا إليها . فالوصايا العشر تبدأ بإشارة من أعمق الإشارات إلى طريقة الله في خلاص شعبه من مصر . (خروج ٢٠ : ٢) . وأول مرة أعطى فيها العهد يسبقها كلام من أروع ما يكون يتسم بالعواطف الإلهية الحارة (خروج ١٩ : ٤) . بل إن المقدمة الطويلة التي يستهل بها سفر التثنية ، لها نفس الصبغة ، ونفس النغمة الرقيقة . وحتى عصر إشعياء ، نجده يطلب من الشعب

أن يذكر بأن جذور ديانتهم تستمد وجودها مما عمله الرب معهم فى الماضى السحيق — إشعيا (٥١ : ٢) .

فما هى المبادئ البارزة فى خلاص الخروج ، والتى أصبحت منهجاً لكل خلاص فى المستقبل ، والتى تربط كل الأمور سابقها ، ولاحقها ، فى وحدة واحدة لا تنفصم » . ؟

نعتقد أنها : الخلاص من العبودية ، والخلاص من الخطية ، وإظهار القوة الإلهية ، وتقديم النعمة الملكية ، وإعلاء اسم يهوه ، والفصح .

الخلاص من العبودية الغريبة :

قبل كل شىء نقول إن الخلاص هنا هو انقاذ من مملكة ، فعلية . حقيقية ، للشر والخطية . فما ينادى به البعض ، من أن الخطية أمر فردى ، واختبار شخصى ، لا سند له هنا . ولا يمكن أن يكون هناك شعب لله ، ما لم يتحرر أولا من قيود عالم يقف فى وجه الله ، بل وضد أنفسهم فى الحقيقة . إن قوة مصر هنا تقف نداً مقاوماً ، وحقيقة كبرى ، شأنها شأن حقيقة القوة الإلهية التى أنقذت الشعب من براثنها . وما كان يعانى منه العبرانيون لم يكن مجرد سلطة سياسية بل العبودية القاسية .لقد كان المصريون يستغلونهم لمصالحهم الأنانية بدون أى اعتبار للاسرائيليين . وهكذا ارتبط مفهوم الفداء منذ ذلك الحين ، بالعبودية القاسية لسلطة غريبة . وإننا لنجد أن ما ورد فى يوحنا (٨ : ٣٣ — ٣٦) وكذلك ما ورد فى رومية (٨ : ٢٠ — ٢١) ، يرجعان بنا إلى هذا المفهوم القديم . .

وزيادة على ذلك فإن هذه القوة التى كانت تستعبدهم ، اتصفت بالخبث الشديد ، حتى يمكن أن تمثل فكر الخطية فى العالم . ويمكن جزئياً تفسير تقسى قلب فرعون ، بهذه الصورة ، فلقد كان عناده دليلا قوياً على حقيقة الطبيعة الداخلية لما يرمز إليه ، وبطبيعة الحال لم يكن ذلك التقسى عملا استبدادياً من جانب الله . بل كان عملا قضائياً عادلا ، لقد بدأ هذا الملك بتقسية قلبه ؛ وعقاباً على ذلك دفعه الله فى الطريق الذى اختـاره ، طريق القساوة . إن ناموس الكتاب عن الخطية هو أن عقاب الخطية ، هو الاستسلام المطلق للخطية . وهذا الناموس لا ينطبق على العهد القديم وحده بل على العهد الجديد أيضاً . أما مدارها الأخلاقى ، والبحث فيه ، فليس هذا مجاله .

إن ملكوت الخطية الذى يمثله فرعون ، كان ينطوى على العناصر البشرية للوثنية ، والأرجح أن القصة لا تحصر الخطية فى ذلك فقط ، فهى ليست وقفاً على هذا المفهوم فقط . إن الخطية ، بكل المقاييس ، هى أكثر من حصيلة التأثيرات البشرية التى تعود بها على ضحاياها ، إن هناك خلفية شيطانية وراء الشخوص الإنسانية التى تتحرك على الشاشة .

فلم يكن المصريون فقط فى صراع مع شعب الله . لقد كانت هناك آلهة المصريين فى مجال ذلك الصراع . ولقد كان للضربات التى حلت بالمصريين مغزاها . لقد كان المصريون يتعبدون لآلهة الطبيعة . . . كل مظاهر الطبيعة الصالح منها والردىء ، النافع والضار . ولهذا جعل الله الضربات تبدو وكأنها صادرة من هذه الآلهة لأذية العابدين ، وهكذا أظهر الله سلطانه فوق كل ملكوت الشر . فهذا ما نلمسه من أكثر من شاهد . . . أصنع أحكاماً بكل آلهة المصريين . أنا الرب » (خروج ١٢ : ١٢) . بل أن نفس القوى

الشيطانية ، التى قاومت عمل الفداء الذى قام به المسيح ، هى نفسها التى كانت لها اليد الطولى فى الوقوف فى وجه برنامج فداء الشعب من مصر . .

الخلاص من الخطية :

يكفى هذا عن الناحية الموضوعية فى هذا المجال . هناك وجه آخر ذاتى ، اختبارى . إن العبرانيين لم يخلصوا من العبودية الأجنبية فحسب ، بل خلصوا أيضاً من الخطية الدفينة ومن الانحلال الروحى .

وهناك نظريتان عن حالة الشعب الدينية فى تلك الحقبة . أما النظرية الأولى فهى أنهم فقدوا كل معرفة بالإله الحى الحقيقى ، وانغمسوا فى عبادة آلهة المصريين والممارسات الوثنية. هذا الرأى نادى به أولا العالم اللاهوتى الإنجليزى جون سبنسر ، من علماء القرن السابع عشر . .

وترتبط بهذه النظرية فكرة غريبة عن أصل النواميس الطقسية التى فرضت على الشعب فى عصر موسى . فلقد قيل إن الهدف من هذه الطقوس ، كان محاولة التخلص تدريجياً من عبادة الأوثان التى كانت سائدة بين الشعب. فالله خوفاً من أن يدفع المنع الفجائى للعبادة المصرية ، بالشعب إلى الردة ، والانتكاس ، احتمل ممارستهم لهذه الطقوس لفترة انتقالية .

أما الفكر الثانى ، أو النظرية الثانية ، فهى تذهب إلى أقصى الطرف الآخر . إنها تفترض أن الإسرائيليين ، فى أرض مصر ، قد حفظوا أنفسهم من التدنس بأصنام مصر .

والنظريتان فى تطرفهما مرفوضتان . فالديانة الحقيقية لم تكن قد انمحت بالكلية من إسرائيل . فقد كانت ما تزال لهم بقية باقية من معرفة أن يهوه

هو إله آبائهم . فقد أرسل لهم موسى باسم إله آبائهم إبراهيم وإسحق ويعقوب . ولا بد أنهم كانوا يعرفون بأنهم من نسل سام ، فى أصلهم كما فى تقاليدهم الدينية .

ومن الجانب الآخر لا نستطيع أن نخلع هذه الصورة الطيبة على الشعب ككل . فمن سفر يشوع (٢٤ : ١٤) ، ومن حزقيال (٢٣ : ٨ ، ١٩ ، ٢١) نعلم أن إسرائيل عبدوا آلهة غريبة فى أرض مصر ، وأصدق دليل على ذلك ، تاريخ رحلاتهم فى برية التيه ، وارتدادهم عن الرب مراراً. مما يدل على أن الشعب قد غادر أرض مصر ، فى حالة روحية متدهورة . ولربما كانت عبادتهم ، للعجل الذهبى فى البرية ، وعبادة الشياطين المشار إليها فى لاويين (١٧ : ٧) ، يمكن تفسير ها على أنها من أصل مصرى .

أما الناموس الطقسى — كما سنرى فيما بعد — فلم يكن على الإطلاق نوعاً من التهدئة ، أو الحل الوسط ، لاتجاهات فاسدة من جانب الشعب . ومع ذلك لا ننكر وجود الاتجاهات الدينية الفاسدة ، حتى إن خلاص الشعب لم يكن مجرد خلاص قومى خارجى ، بل كانت له أبعاده الروحية .

وينبغى أن نذكر أنه فى تاريخ شعب الله ، كان الاستعباد الظاهرى ، ملازماً لعدم الأمانة للرب ، وعقاباً عليه . ومع ذلك لا ننكر أن استعباد الشعب ، كانت له أسباب ثانوية من الاعتبارات السياسية والكراهية العنصرية ، فالتطورات السياسية وحدها لا يمكن أن تكون أساساً لأحداث التاريخ المقدس . فلم يكن المصريون إلا أداة لإتمام مقاصد الله ، أما كون الله قد رتب مسبقاً هذه العبودية لقصد خاص ، فواضح كل الوضوح مما أعلنه الله لإبراهيم عند قطع العهد معه (تكوين ١٥ : ١٣) .

إظهار القدرة الالهية :

الأمر الثانى الذى نلاحظه ، مرتبطاً بطريقة الخلاص ، هو التأكيد ، خلال الخطية كلها ، على مقدرة يهوه فى تنفيذها . وإننا لنرى ، فوق كل شىء ، قدرة الرب (يهوه) ، فى الطريقة التى أخرج بها الرب الشعب . هنا نرى مفتاح الترنيمة الواردة فى (خروج ١٥) ، والتى تقدم لنا تفسيراً شعرياً حياً للخروج من مصر ، من وجهة النظر هذه . (الأعداد ٦ ، ٧ ، ١١) . وكما ذكرنا من قبل ، هناك تجمع عجيب للمعجزات ، فى هذا الجزء من التاريخ . . فالضربات عشر ؛ وهو عدد النهاية . وفلق المياه فى البحر ، هو قمة دراما الفداء . أما الأناشيد المقدسة التى تلت ذلك ، فقد أولع أصحابها ، بتخليد أعمال الله ، فى تلك الآونة ، وبنوا على أساسها الرجاء فى خلاص جديد مماثل فى المستقبل . ولقد أصبح الخروج ، مقترناً بقدرة يهوه ، منذ ذلك الوقت ، تراثاً دائماً فى تقاليد إسرائيل . . .

لا غرابة أن نقول ، مع هذا التأكيد لقوة يهوه ، إن كل شىء قد ترتب فى تاريخ الأمة ، ليتخذ وضعه على هذا الأساس . فحينما أراد موسى ، استناداً على قوته الشخصية ، أن يخلص الشعب ، كانت النتيجة فشله التام . وحينما قام - بعد فترة أربعين عاماً - بذلك العمل ، استناداً على قدرة الله ، وإقراراً بعجزه الكامل ، فإذا بالوعد الإلهى يأتيه بأن الله سيضرب مصر بكل عجائبه . (خروج ٣ : ٢٠) . بل أنه يجعل جميع العجائب فى يد موسى . (٤ : ٢١) . ويشرع فى فداء إسرائيل بيد ممدودة وبأحكام عظيمة . (٦ : ٦) . أما تقسية قلب فرعون ، فى الوقت الذى تهدف فيه إلى إظهاره مثالا بارزاً للشر ، فإنها ، باطالة عملية الخلاص ، تهدف أيضاً إلى خلق مجال متسع ،

لإعلان قوة الله المعجزية . وهذا نلمسه فى هذه الكلمات : « ولكنى أقسى قلب فرعون وأكثر آياتى وعجائبى فى أرض مصر » (خروج ٧ : ٣) .

إن المهمة ، كلما زادت صعوبتها ومشقتها كلما ظهرت قدرة الله الخارقة . بل إن كيان فرعون ، وكل طبيعته وسلوكه تبدو وكأنما قد تشكلت خصيصاً لهذا الهدف . وإننا لنقرأ فى القول الإلهى الوارد فى (خروج ٩ : ١٦) ، ما يثبت هذه الحقيقة « ولكن لأجل هذا أقمتك لكى أريك قوتى ولكى يخبر باسمى فى كل الأرض » . حتى الكلمات «لأجل هذا أقمتك» ولو كان معناها « حفظتك ثابتاً على مسرح التاريخ . وسط هذه الأحداث العاصفة ، بينما لو كنت ، فى ظروف عادية لانتهيت منذ زمن طويل » ، فإنها تؤيد الرأى الذى أشرنا إليه آنفاً . بل إن هذا المعنى يزداد تأكيداً ، لو ترجمت العبارة بهذه الصيغة : « إنى لهذا بعينه أقمتك (أو خلقتك) ، لكى أظهر فيك قوتى ، ولكى ينادى باسمى فى كل الأرض » (رومية ٩ : ١٧) وأخيراً فإن المحاولة التى قام بها العرافون المصريون ، ضد موسى ، وإخفاقهم أمام مقدرة الله ، تشير إلى أن هناك قوة أعظم كانت تعمل .

إعلان النعمة المطلقة :

نقول أيضاً إن الخلاص من مصر ، كان إعلاء ، وإعلاناً ، لنعمة الله العظمى . لقد كان قضاء الله على المصريين بسبب وثنيتهم ، أما بنو إسرائيل ، فقد شملتهم النعمة الإلهية ، على الرغم من تلوثهم ، إلى حد ما بدنس العبادة الوثنية مثل مضايقيهم . ولا تفسير نستطيع أن نفسر به هذا إلا على أساس نعمة الله . وإننا لنسمع الله يقول : «إنى أميز بين الإسرائيليين والمصريين» (خروج ٨ : ٢٣ ، ١١ : ٧) . ويتفق مع هذا ، ما تكرر وروده فى الأسفار الخمسة،

بأن أساس امتياز إسرائيل ، يكمن فى النعمة الإلهية المجانية ، وحدها ، وليس فى أى استحقاق من جانب الشعب . (تثنية ٧ : ٧ ، ٩ : ٤ — ٦) . صحيح أنه كان هناك الآباء . وكانت هناك المواعيد للآباء ، ومحبة الله منذ القديم . هذا يرجع بنا إلى الاختيار الحر . ولكنه لن يغير من طبيعة الاختيار ، حيث أنه مبنى على النعمة الإلهية لا سواها . فأى امتياز كان للآباء حتى يستحقوا محبة الله ، .

هنا تبرز لأول مرة ، فكرة البنوة ، وهى تعود إلى النعمة المطلقة وليس لسواها . (خروج ٤ : ٢٢ ، تثنية ٣٢ : ٦) . فالبنوة هى وليدة النعمة من جانب الله ، ووليدة عدم الاستحقاق من جانب إسرائيل . وأيضاً نلتقى بالفعل « عرف » — « إياكم قد عرفت » أى أحببت . وهو الفعل الذى نلتقى به بالنسبة لإبراهيم (خروج ٢ : ٢٤ ، ٢٥) وكما يتكرر الفعل « اختار » فى سفر التثنية . (٧ : ٦ ، ٧ ، ١٤ : ٢) .

وأخيراً نجد كلمة « الفداء » تدخل فى إطار الاستخدام الدينى . أما الفداء ، فهو أكثر عمقاً من الإنقاذ والخلاص ، لأنه يعنى استعادة المحبة لامتلاك شئ ، كانت تمتلكه سابقاً . ولا يوجد فى العهد القديم ، أى إشارة تتصل بهذا المفهوم ، أى دفع الثمن الفدائى ، إلا فى صورة مجازية فى مواضع متفرقة (إشعياء ٤٣ : ٣) . أما المفهوم فى الأسفار الخمسة عن الفداء ، فهو إعادة امتلاك الشئ الذى كان فى حوزتنا قديماً . وإننا لنجد فى الأصحاحات الأخيرة من إشعياء ، حيث الخلفية هى الخلاص من السبى ، نجد التعبير يتكرر وروده كثيراً . أما الشواهد فى الأسفار الخمسة فهى : (خروج ٦ : ٦ ، ١٥ : ١٣ ، تثنية ٧ : ٨ ، ٩ : ٢٦ ، ١٣ : ٥ ، ٢١ : ٨) .

الاسم : يهوه (الرب)

يرتبط اسم الله « يهوه » : بهذا الجانب من سلطان الله المطلق المعلن في الفداء . وهذه الصيغة هي صورة صوتية ، فيها أعطيت الحروف المتحركة في كلمة « أدوناي » للحروف الساكنة في هذا الاسم في العبرية . أما كتابة هذه الحروف الصوتية فقد نجمت أصلا عن إحجام لليهود بشدة عن النطق بهذا الاسم الأقدس احتراماً وتوقيراً . ولأن كلمة « أدوناي » كانت تنطق بديلا عنها ، لذلك ، إذ استلزم الأمر في القراءة وجود حروف صوتية ، أضيفت هذه الحروف للكلمة لسهولة قراءة كلمة « أدوناي » ، وحلت الكلمة البديلة محل الأولى . وقد درج المترجمون ، على ترجمة كلمة « أدوناي » البديلة . فظهرت كلمة « الرب » ، بديلا عن الاسم المقدس « يهوه » . ولو أن الترجمة الأميركية المنقحة ، هي التي تنبهت لهذا الخطأ ، وأعادت كلمة « يهوه » مرة أخرى . . .

وفي خروج (٦ : ٣) نقرأ أن إعلان ذلك الاسم يختص بالعصر الموسوي ويتميز به . ولقد بدأ النقاد بافتراض أن كاتب تلك الفقرة اعتبر أنها لم تكن معروفة من قبل . وعلى هذا الأساس قالوا إن هذه الفقرة تمثل الحد الفاصل بين ما أسموه بوثائق الوهيم ، وما أسموه بوثائق يهوه .

واعتراضاً على هذا الرأي نقول ، قبل كل شيء ، إن موسى لا يمكن أن يكون قد أرسل إلى إخوته ليدعوهم إلى إله آبائهم الذي نسوه ، وها هو يقدم لهم اسماً جديداً لذلك الإله . ثم هناك الحقيقة أن والدة موسى ، كانت تحمل اسماً مركباً مع اسم يهوه هو يو — كابد . زد على هذا أن ما ورد في خروج (٦ : ٣) لا يفترض عدم المعرفة السابقة بالاسم الكريم ، فالعبارة

هنا لا تعنى سوى أن الآباء ، لم تكن لهم بعد ، المعرفة العملية ، والاختبارية ، لهذا الجانب من الطبيعة الإلهية التى يدل عليها الاسم . وكلمة « تعرف » فى المفهوم العبرى تختلف كل الاختلاف عن معناها فى حياتنا العادية ، أما القرينة فى (٦ : ٣) فالأرجح أنها تشير إلى المعرفة العملية الاختبارية حيث أننا نقرأ فى عددى (٦ ، ٧) « لذلك قل لبنى إسرائيل أنا الرب ، وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين ، وأنقذكم من عبوديتهم ، وأخلصكم بذراع ممدودة ، وبأحكام عظيمة . وأتخذكم لى شعباً ، وأكون لكم إلهاً . فتعلمون أنى أنا الرب إلهكم » .

أى أنهم عن طريق الفداء ، سوف يعلمون ، ليس بأن هناك « يهوه » ، بل ماذا يعنى « يهوه » بالنسبة لهم ، وأن « يهوه » هو إلههم ، أو أن إلههم هو « يهوه » .

ومن الطبيعى أن نقول إن افتراض وجود معرفة قبل موسى باسم « يهوه » لا يحتم وجودها فى العصور التى أشار إليها الكاتب فى سفر التكوين بناء على معرفته هو فى عصره ، أما كم عمر هذه المعرفة قبل الخروج ، فهو أمر لا نستطيع أن نتكهن به بل لا نستطيع أن ننفى الافتراض بأنه كان يرتبط بظروف أخرى . ولربما كان الاسم معروفاً فى دوائر محدودة . وقد يكون له أصل أو اشتقاق آخر ، غير ذلك الوارد فى خروج (٣) ، وقد يكون مشتقاً من أصل غير عبرى . والآراء تتضارب هنا وبعضها لا أساس له . وهناك من قالوا — أمثال فولتير وكومت ، وشلر وغيرهم — بأنها من أصل مصرى . ولكن هذا الرأى باطل من أساسه ، لأن الخلاص من أرض مصر يتضمن صراعاً بين يهوه ، وبين آلهة المصريين . .

وهناك من ينادون أمثال لاند ، وكولنصو وآخرون ، بأن اسم يهوه ينتسب إلى القبائل السامية الشمالية ، وأنه فى مفهومهم ، كان يعنى إله السماء ، ومعطى الخصب ، وكانت الممارسات السريانية الخليعة تقام إكراماً له . وهناك ، كما يقولون ، أثر قديم فيه يرد اسم « ياو » (Iao) مرتبطاً بالإله ديونسيوس . وعليه فإن يهوه يمكن أن يكون هو ديونسيوس الكنعانى . فقد ظنوا فى البداية أن هذا الأثر موغل فى القدم ، مما يؤيد الزعم بأن « ياو » هو الأصل الذى استعار منه العبرانيون اسم « يهوه » ، ولكن هذا الرأى سقط ولم يجد له سنداً ، حينما اتضح أن تاريخ هذا الأثر يرجع إلى حقبة لاحقة ، كان فيها اسم يهوه معروفاً من قبل بين العبرانيين ، وأصبح الأرجح هو أن أولئك العابدين السوريين ، قد استعاروا اسم إلههم أو معبودهم ، من اسم يهوه ، إله إسرائيل...

ولقد زعموا مؤخراً أن الاسم قد اكتشف فى قوائم مصرية لأماكن كنعانية مثل « بيت ياه » و « بابياه » ، كما أنه يوجد فى اسم ملك لحماة كان يدعى « يابيدى » فى النقوش الأشورية .

وهناك أتباع ولهاوزن الذين يزعمون أن يهوه كان إله للقينيين إحدى قبائل سيناء ، والتى كان ينتسب إليها حمو موسى ، وأن هذا يفسر لنا أيضاً ارتباط اسم يهوه بجبل سيناء. وهناك نظرية أخرى تربط بين يهوه وبين ياهو ، أو ياه ، التى وردت ضمن الأسماء الأشورية البابلية ، والتى حولها كهنة العبرانيين إلى يهوه كاشتقاق من كلمة « هياه » (hayah) التى تعنى «يكون» ...

ومثل هذه الآراء من العقم تلك المحاولات التى تتجه إلى تفسير الكلمة على أساس لغوى ، من الطبيعة ، فربطوا بينها وبين الفعل « هوى » أى « سقط » أى اندفع من عل فى سرعة فائقة . وهذا هو إله العاصفة أو بمعنى أكثر

بدائية هو نيزك سقط من السماء . وهناك من يقول إنها من « هواء » العربية أى هبوب الريح . ويقول ولهاوزن : « إن المشابهة اللغوية واضحة : « يركب السماء » . وأيضاً دخلت فكرة « السقوط » على النحو التالى : إن يهوه هو الذى يجعل الأشياء تسقط . فهو إله المطر ؛ إله العاصفة ، وهو ما يؤيده روبرتسون سميث وستاد وغيرهما .

وهناك رأى أخير أقل ارتباطاً بالطبيعة ، ذهب إليه كيونين ، وهو أن يهوه معناه « الذى يجعل الأشياء تكون » أى الخالق ، أو فى مفهوم تاريخى : « الذى يجعل مواعيده تتم » أى يتممها .

كل هذه الآراء حول اسم يهوه ، هى مجرد افتراضات . فمن الواضح أنه مهما كان المعنى الذى يستتر وراء هذا الاسم فى العهد القديم ، فإن المفهوم الأساسى لديانة إسرائيل قد تثبت على أساس الإعلان الوارد فى خروج (٣) فالله يقول لموسى ، إن اسمه « أهيه الذى (أشير) أهيه » ثم اختصر هذا الاسم إلى « أهيه » ثم تحول من صيغة المتكلم إلى صيغة الغائب « يهوه » . والحل يكمن فى الصيغة الكاملة للاسم .

« أهيه الذى أهيه » . ترى ماذا تعنى ؟ لقد تضاربت آراء المفسرين بصددها . هناك من يقرأ الجملة قراءة طردية فيقول بأنها تعنى « أنا أكون ما أكون » . وهكذا يبنى أولئك تفسيرهم على هذا الأساس . وهناك من يقرأ الجملة على صورة تحتملها العبرية ، أى من الوسط ، جاعلا الكلمة الأولى فى النهاية ، فتقرأ على هذا النحو « أنا ، الكائن ، حقاً الكائن » . وفى مجال ترجمة هذه الكلمات ، فإن جملة أخرى مشابهة فى بنائها تبرز أمامنا ، وهى الواردة فى خروج (٣٣ : ١٩) . إنى « أتراءف على من أتراءف » وهنا نجد

لزاماً علينا أن نقرأ العبارة الأولى : « أنا أكون ما أكون » . أما إذا قرأنا الكلمات : « على من أتراءف فإنى حقاً أتراءف » فلا مناص من أن نقرأ الكلمات الواردة فى خروج (٣ : ١٤) « أنا ، الكائن ، حقاً الكائن » .

ومع الاحتفاظ بكل ذلك فى أذهاننا ، دعنا نتجه إلى دراسة الحلول التى لدينا بإيجاز . وأولها أن الجملة تعبر عن غموض وعمق كنه الله « أنا أكون ما أكون . . وما « أنا هو » ينبغى أن يحاول أحد التطفل لمعرفته أو البحث فيه . فكيانى لا يمكن أن يعبر عنه باسم » . ولكن هذا يناقض حقيقة أن كل أسماء الله الأخرى تعبر عن شىء ما فى ذات الله ، فلا محل إذاً لاسم يعبر عن « اللا اسم » ، أو عن استحالة معرفته ، فلقد كان لزاماً ، فى تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الشعب ، أن يعلن الله عن ذاته لشعبه ، بطريقة من الطرق ، ليؤكد جانباً من جوانب طبيعته يحتاج الشعب لمعرفتها .

الحل الثانى يرتبط بالقراءة من الوسط . « أنا ، الكائن ، حقاً الكائن » . وأن الله هنا يؤكد حقيقة وجوده ، وهو ما يمكن أن نسميه من الناحية الفاسفية بوجهة النظر الأونتولوجية ، أو المتعلقة بعلم الوجود . وهى قريبة مما يقوله رجل العلم من إن الله هو كائن مطلق (pure Being) . ولكن هذه الفكرة أكثر تجريداً من أن تصلح هنا . فهى لا تنطبق على حاجة الإسرائيليين ، فى تلك الفترة . فلقد كانت لهم مشاكلهم التى لا تسمح لهم بالدخول فى متاهات النظريات المتعلقة بكيفية وجود الله . ولقد أحس البعض ، من أتباع هذا الرأى ، بذلك ، فحاولوا أن يستخرجوا صورة عملية — فيهوه هو الكائن الأسمى ، لأنه يثبت وجوده بالعمل الحاسم ، وهذا الرأى فى لغتنا الحاضرة ، ليس غريباً . فنحن نقول إن الشئ كائن فعلى ، بمعنى أنه واقعى حقيقى فعال ،

ولكن من العسير إثبات أن هذا المفهوم ، هو الذى كان سائداً بين العبرانيين فى تلك العصور السحيقة . إنها مجرد فكرة تجريدية لانجد لها أثراً فى المصطلحات العبرية . .

محاولة ثالثة ، لتفسير معنى « أهيه الذى أهيه » ، هى التى قام بهـا روبرتسون سميث حيث يوجه انتباهنا إلى ما ورد فى خروج (٣ : ١٢) حيث يقول الله لموسى « إنى أكون معك » ويعتبر عبارة « إنى أكون » اختصاراً للجملة « إنى أكون معك » . هذا المفهوم الجديد يستلزم منا أن نقرأ الجملة من الوسط حسبما أسلفنا : « أنا ، الذى سأكون معكم ، يقيناً سأكون معكم » . وهناك اعتراضان على هذه القراءة ، أولهما أنه يغير صيغة المفرد فى توجيه الخطاب لموسى ، إلى صيغة الجمع موجهاً الخطاب للشعب . وثانيهما أنه يفترض فى هذه الصيغة ، أن الجزء الهام فى هذا المفهوم ، ما زال ناقصاً ، فعبارة « معك » هى جوهر ومحور هذا الوعد ، وهى لا توجد فى « أهيه الذى أهيه » .

على أن الرأى الذى لا يواجه من الاعتراضات ما تواجهه الآراء الأخرى هو الرأى القديم ، الذى فيه تقرأ الجملة قراءة طردية من بدايتها إلى نهايتها . إنها تعنى أن الله هو وحده صاحب الأمر والاستقلال المطلق وهو ما نسميه ، بالارتباط بالمفهوم الخلاصى ، سيادة الله المطلقة .

ومما يؤيد هذا الرأى هو الجملة المشابهة فى التركيب ، والتى وردت فى خروج (٣٣ : ١٩) ، حيث تؤكد القرينة سيادة الله المطلقة فى إتاحة الفرصة لرؤيته ، أكثر مما تؤكد أنه فى وعده أن يتراءف فإنه يقيناً سوف يكون كذلك .

وعلى هذا الأساس فإن اسم يهوه يشير مبدئياً إلى أنه فى كل معاملات الله مع شعبه ، هو صاحب الأمر النابع من ذاته لا تؤثر فيه مؤثرات خارجية وينبع من هذا فكر آخر يرتبط به تمام الارتباط ، هو أن الله فى كونه صاحب الأمر من ذاته والذى لا يتغير فهو لا يعتريه أدنى تغيير بالمرة وعلى الأخص فى علاقته مع شعبه . وبهذا المفهوم ، يكون الاسم ملائماً تماماً للظروف التى أعلن فيها . فيهوه الإله المطلق ، الذى يعمل دون أدنى قيد على حريته ، هو الله الذى سيعينهم ، رغم عدم أهليتهم لذلك ، وعدم استحقاقهم. ورغم عجزهم عن مجابهة أعدائهم . . . وهذا السلطان الإلهى المطلق هو أساس هذه الكلمات التى يتقدم بها لشعبه فى خروج (٦ : ٧) « وأتخذكم لى شعباً وأكون لكم إلهاً . فتعلمون أنى أنا الرب إلهكم » .

« ولكن هناك أيضاً عنصر الأمانة الذى يؤكده الله منذ البداية ، والذى تظهره الكلمات الواردة فى سفر الخروج (٣ : ١٥) « يهوه إله أبائكم إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب أرسلنى إليكم. هذا اسمى إلى الأبد وهذا ذكرى إلى دور فدور » . وكما فى خروج (٦ : ٥ ، ٦ ، ٨) « تذكرت عهدى ، لذلك قل لبنى إسرائيل أنا الرب » . وفى خروج (٣٣ : ١٩) ، حيث يعلن الرب عن سيادته المطلقة لموسى ، بالارتباط مع إعلان اسمه يهوه . وفى الأسفار التالية نجد أمانة الله ، ترتبط باسمه . (تثنية ٧ : ٩ ، إشعيا ٢٦ : ٤ ، هوشع ٢ : ٢٠ ، ملاخى ٣ : ٦) .

الفصح :

وآخر سمة من السمات التى يتميز بها الفداء فى الخروج ، هى الصورة البدلية التى يتميز بها . وهذا ما يعنيه الفصح . إن النعمة ، على سموها وجلالها ،

لا يمكن أن تتم بدون كفارة . وعلى أساس هذا الحق عبر الملاك المهلك عن بيوت الاسرائيليين . بل إن الاسم « بسخ » أى فصح مشتق من هذا العبور. والفعل أصلا يعنى « يقفز » ثم « يتجاوزه قفزاً » ثم « ينجى » . والعبارتان الواردتان فى (خروج ١٢ : ١٣ ، ١٢ : ٢٧) يقدمان لنا التحليل اللغوى على هذا النحو ؛ (انظر أيضاً إشعياء ٣١ : ٥) .

وكما فى الحديث عن « يهوه » ، هكذا اتجه النقاد إلى تفسيرات من الطبيعة فهناك تفسير فلكى يقول ، بأن الكلمة مشتقة من مرور الشمس فى نقطة الاعتدال إلى مدار الحمل . فالفصح لا بد وأن يكون فى الأصل ، عيد الاعتدال الربيعى : بل أن البعض يفسرون الاسم على أنه يرتبط بالرقص التقليدى فى حفلات الربيع . :

أما الدم الذى رشه العبرانيون على العتبة العليا ، والقائمتين ، فلم يكن مجرد علامة يميز بها الملاك المهلك ، بين بيوت هؤلاء ، وأولئك ، بل كان يحمل دلالة أعمق من هذه . فإن فعاليته كانت فى طبيعته الكفارية . وهذا ما يؤكده بوضوح ما ورد فى خروج (١٢ : ٢٧) « هى ذبيحة فصح للرب ، الذى عبر عن بيوت بنى إسرائيل لما ضرب المصريين » . (قارن أيضاً خروج ٣٤ : ٢٥ ، عدد ٩ : ٧ — ١٠ ، ١ كورنثوس ٥ : ٧) . وعلى الرغم من هذه الشواهد الواضحة ، فلقد أنكر اللاهوتيون البروتستانت القدامى ، جانب الذبيحة الكفارية فى الفصح . ولعل هذا كان بسبب عقيدة الكاثوليك ، فى ذبيحة القداس ، فإنهم لكى يؤيدوا عقيدتهم رجعوا إلى الفصح على اعتبار أنه الذبيحة الرمزية ، فى العهد القديم ، لذبيحة القداس ، ولكى يحرمهم البروتستانت من هذا السند ، ذهبوا إلى أقصى الطرف الآخر فأنكروا أن الفصح كان ذبيحة،

والآن إذا كان الفصح ذبيحة ، فإلى أى نوع من الذبائح ننسبه ؟ . صحيح أن له ملامحه المميزة الخاصة به ، ولكننا نستطيع أن نضعه ضمن ذبائح السلامة . وعلى الرغم من وجود العنصر الكفارى فيه ، فإننا لا يمكن أن ندرجه ضمن ذبائح الخطية ، ذلك لأنه فى ذبائح الخطية ما كان ممكناً لمقدمها أن يأكل منها شيئاً ، بينما كان الأكل من الفصح أمراً ملزماً . أما الفكرة البارزة فى كل ذبيحة سلامة ، فقد كان ارتباطها بعهد الشركة مع الله . فقد كانت الوليمة تعبيراً عن الفرح ، والبركة والسلام . ولكن لأن تلك الوليمة كانت تأتى بعد الذبيحة مباشرة ، فلا بد أنه كان فيها ما يذكر بأن ذلك يستند على استحقاقات الكفارة السالفة . وأنه من الخطأ أن نظن أنه ، فى ذبيحة الخطية وحدها توجد الكفارة . فحيثما يوجد ذبح ، واستخدام للدم ، فهناك كفارة . وهذان الأمران موجودان فى الفصح . ولكن هناك عنصراً آخر ، هو عنصر التطهير . وإننا نجده فى رمز رش الدم بباقة الزوفا . والزوفا ، فى كافة مراسيم الناموس الطقسى ، تستخدم فى التطهير .

ويختلف الفصح عن ذبائح السلامة العادية فى النقاط الآتية :

أنه احتفظ بالخلفية التاريخية ، فقد كانوا يأكلونه على أعشاب مرة لتذكر الشعب على الدوام ، بمرارة العبودية التى قاساها بنو إسرائيل فى أرض مصر ، وعلاوة على هذا كان الفصح عيداً قومياً ، بينما كانت ذبائح السلامة ، ذات صبغة شخصية . وعلى ذلك فقد كان يمارس لا على مستوى فردى بل على مستوى العائلة كلها ، لم يكن شىء من اللحم يخرج خارج نطاق البيت . فإن كان اللحم أكثر من أن تستهلكه أسرة واحدة ، فلتنضم إليها أسرة أخرى . وكان يجب ألا يكسر عظم منه . ولأجل هذا كان الحمل يشوى على النار ،

ويطبخ فى الماء . كل هذه الارتباطات بحياة إسرائيل القومية تفسر لنا ، لماذا لم يفرض الفصح ، حتى أوشك أن يتم تنظيم إسرائيل كأمة . إن الختان يبدأ من إبراهيم ، أما الفصح فبدايته من موسى . .

ولقد حاول النقاد العصريون ، بصورة عامة ، إنكار العنصر التاريخى التذكارى فى الفصح. فقالوا إن ارتباطه بالخروج جاء لاحقاً لتاريخ الخروج. أما منشأه ، شأن كل الأعياد الأخرى ، فقد كان عيد الطبيعة له معناه فى البيئة البدوية أو الزراعية ، ويزعم ولهاوزن وروبرتسون سميث وآخرون أن الفصح ، كان فى الأصل ، عيد ذبيحة الأبكار . وذبح الأبكار هذا ، كان ضريبة تقدم للآلهة. ولكن روبرتسون سميث يرى استبعاد فكرة دفع الضريبة من ديانة إسرائيل البدائية . إنه يفسر تقديم الأبكار على أساس نجاسة ولادة البكر . ولكن هناك بعض النقاد الذين لا يؤيدون الربط بين هذا الطقس ، وبين تقدمة الأبكار للآلهة . وإننا لنجد بنزنجر (Benzinger) يعتبر الفصح طقساً دموياً قديماً يمارسه الشعب وقت الأوبئة ، وساعة الأخطار ، ووقاية لهم من « المهلك » . وهذا قريب ، ولو فى إطاره العام ، من قصة الخروج .

ولا حاجة بنا إلى أن نربك نفوسنا بهذه النظريات المتباينة . فهى لا تهز على الإطلاق المفهوم الكتابى عن الفصح.

وقد يكون الفصح ، شأنه شأن الختان ، قد مورس بين العبرانيين من قبل ولكنه ، بلا شك ، أصبح له مفهوم جديد . أما أن بنى إسرائيل كانت لهم العادة بأن يمارسوا عيداً خاصاً بهم فى الربيع ، فواضح من طلبهم ذلك من فرعون . (خروج ٨ : ١ ، ٢٧) . ولعل هذا كان عيد ذبح الأبكار ، أما من جهة نظرية الطقس الدموى القديم ، فلعل الله قد أدمج ذلك فى عيد الفصح.

ثانياً ــ العهد بين يهوه ، واسرائيل (Berith) :

أما قطع العهد بين يهوه ، وإسرائيل ، فهو الموضوع الثانى الذى سنتجه إلى دراسته فى إطار الإعلان الموسوى . وهذه الحادثة البارزة وردت فى خروج (٢٤) . ولكن ينبغى علينا أن نعد أنفسنا لدراستها بدراسة خروج (١٩) . هنا نلاحظ أن العهد ، وهو يظهر هنا لأول مرة ، له جانبان ، ولو أن هذا ليس السبب الذى من أجله سمى « بالعهد » . أما السبب فيكمن فى عملية الإقرار أو التثبيت . أما النظام الذى اتبع فيه، فيبرز فيه الاهتمام بتأكيد قبول الشعب له طوعاً . صحيح أن الجانب البادئ بالعهد ، هو الله نفسه . ولا وجود هناك لتبادل للرأى بين الله والإنسان فى صياغة العهد ومحتوياته ، فهو عهد من جانب الله تماماً . وهذا واضح من سياق القصة . ومع ذلك ، فالعهد الإلهى ، يوضع أمام الشعب ، ليقره ، (خروج ١٩ : ٥ و ٨ ، ٢٤ : ٣) .

هذا التأكيد على قبول الشعب للعهد طواعية ، هو الذى دفع بالنقاد إلى إنكار تاريخية الحادث . فهم يقولون إنه قبل عهود الأنبياء ، لم يكن فى ديانة إسرائيل ، هذه الطبيعة الطوعية . فإن كانت الصورة التى أمامنا ، تحمل هذا الطابع فمعنى ذلك أن هذا الجزء من القصة يرجع إلى عصور الأنبياء ، وليس قبل ذلك : فالأنبياء هم أول من نادوا بأن يهوه وإسرائيل مرتبطان بعلاقة أدبية حرة . ولكن حتى أقدم أولئك الأنبياء ، لا يقول بأن ديانة إسرائيل تستند على عهد . وسفر التثنية ، هو أول سفر تظهر فيه صورة ذلك العهد ، وهو يرجع ، فى تاريخ كتابته (حسب رأى النقاد) ، إلى النصف الأخير من القرن السابع ق. م. أما ظهوره بغتة هناك على هذا النحو فسببه ،على ما يزعمون هو ما ورد فى ٢ ملوك (٢٢) . حيث يقطع الشعب عهداً على نفسه بحفظ

الفرائض التى وردت فى سفر التثنية . ولكى يكون هناك تأثير أقوى على الشعب ، رأوا أن من الأفضل إسناد سفر الشريعة ، الذى قالوا إنهم اكتشفوه وقتئذ ، إلى موسى ، ولكى يربطوا الشعب بالعهد ، اقتضى الأمر أن يرجعوا بهذه الممارسات إلى زمن موسى ، وأن كل ما كان مطلوباً من الشعب حينذاك هو إعادة تأكيد ذلك العهد الذى قبلوه منذ عصر موسى . وبذلك — حسب زعم هؤلاء النقاد — دخلت فكرة العهد إلى الصورة التاريخية لديانة العهد القديم ، ومن ثم دخلت — كما يزعمون — إلى كل الوثائق القديمة التى لم تكن فيها . ويبدو ضعف هذا الرأى فى نقطتين ، الأولى منهما هى أن أصحابه يعلقون أهمية كبرى على وجود أو عدم وجود كلمة العهد ليحددوا طبيعة ديانة العهد القديم .. إن كلمة العهد فى ذاتها لا تحدد كونه من جانب واحد ، أو من جانبين ، أو أنه كان طوعاً أو قسراً ولا تصلح أن تكون دليلا على الطبيعة الداخلية للديانة نفسها . إن الديانة قد يرتبط بها عهد دون أن يدخل فيها إلا القليل جداً من الاختيار الحر المتبادل . إن النقاد ، عند هذه النقطة ، يظنون أن العهد كلمة مرادفة للاتفاق ، أو المعاهدة . كما أن القصة الواردة فى ٢ ملوك (٢٢) لا توضح لنا أصل فكرة ديانة العهد ، كما يدعى النقاد . فما نقرأه فى هذا الأصحاح ليس عهداً بين الرب وبين الشعب ، بل بين الملك ، وبين الشعب ، فى محضر يهوه.. . »

أما عن الإجراءات الواردة فى خروج (٢٤) فإننا نلاحظ أنها تتكون من العنصرين اللذين رأيناهما فى مزاولة الفصح وفى الحقيقة يمكن أن نقول إن الفصح كان مقدمة لقطع العهد فى سيناء . فهناك أولا التطهير أو الذبيحة الكفارية . ثم تأتى الوليمة القائمة على الذبيحة . وإننا نجد هاتين الصورتين

متحدتين هنا أيضاً . أما كون الوليمة على الجبل . تمثل غاية العهد واكتماله ، فهذا نستنتجه من حقيقة أن القصة تبدأ بالوصية المتعلقة بذلك . ولو أنها لن تنفذ حتى تتم كل الأمور المتوسطة المرتبطة بها .

على أنه فى الفصل بين الوصية ، وبين تنفيذها ، بتلك الأعداد السبعة ، قد أعطى النقاد فكرة بأن هناك قصتين مختلفتين للعهد ، منسوجتان معاً . الأولى تقوم على ممارسة الوليمة مع الرب على الجبل (أعداد ١ ، ٢ ، ٩ — ١١) ، والثانية تقوم على الذبائح (الأعداد ٣ — ٨) . هذا الفصل بينهما مستحيل ، فالذبائح هنا هى ذبائح سلامة . وذبيحة السلامة لا تكمل إلا بوليمة . ومن الجانب الآخر ، فالوليمة التى ذكرت تفاصيلها فى الأعداد (٩ — ١١) هى وليمة ذبيحة ، لا يمكن أن تستكمل مفهومها إلا بالحديث السابق عن الذبيحة .

نقول أيضاً إن الذبيحة تتضمن عنصر الكفارة البدلية . فلقد كان هذا لازماً بصورة جوهرية لقطع العهد . وكل من يدخل فى العهد ، كان عليه أن يطهر نفسه أولا بالذبيحة أو بطريقة أخرى . وإننا لنجد ، قبل إعطاء الوصايا العشر ، الأمر الإلهى للشعب بأن يتقدسوا ويغسلوا ثيابهم ، وعلى الأخص الكهنة . (خروج ١٩ : ١٠ ، ٢٢) . ومع ذلك فهذا الافتراض ، الذى يبدو طبيعياً فى حد ذاته ، ونقصد به افتراض الكفارة ، قد رفضه الكتاب العصريون ، مفضلين عليه نظرية جديدة عن مدلول الدم فى الذبيحة . فهم يقولون إن الدم ليست وظيفته التكفير ، بل له فعاليته فى الاتحاد السرى . فالجانبان يتحدان معاً فى اشتراكهما فى دم تلك الحياة ، هذا الرأى فى ذاته يقدم لنا صورة مناسبة فى هذا المجال الذى نحن بصدده ، حيث نرى فى العهد اتحاد الحياة بين يهوه ، وبين إسرائيل . وعلى الرغم من أن الفكرة جذابة ،

فإننا لا نكاد نجد لها سنداً ، فى العهد القديم ، بخصوص مفهوم العهد . إن العهد لا يقع فى دائرة الحياة الصوفية . إنه يختص بدائرة اليقين الواعى ، وعلاوة على ذلك ، فإن قسمة الدم إلى نصفين ، واستخدام كل نصف بصورة منفصلة ، لا يؤيد هذه النظرية ، من حيث أنه على أساسها كان من المناسب أن يجمع بصورة أقوى ، بين تقديم الدم ليهوه على المذبح (عدد ٦) ورشه على الشعب (عدد ٨) . أما النظرية الطبيعية التى نستخلصها من ذلك فهى ، أنه قبل أن يعمل الدم عمله بالنسبة للشعب ، عليه أن يقوم « بعمله » بالنسبة ليهوه ، ولم يكن هذا ممكناً بغير الكفارة اللازمة .

أما السفر الذى دونه موسى ، فيما يختص بالعهد ، فهو يتضمن كل أقوال يهوه كما جاء فى (عدد ٣) ، « جميع أقوال الرب وجميع الأحكام » . والبعض يقول إن الأقوال هى الوصايا العشر ، وأن الأحكام هى كل ما يأتى بعد ذلك حتى نهاية الأصحاح (٢٣) . وهذا قد يكون تفسيراً صحيحاً ، ولو أنه يمكن أن يعترض عليه ، بأن الوصايا العشر قد قدمت للشعب بلسان يهوه نفسه ويؤيد هذا الرأى صعوبة فهم « الأقوال » فى خروج (٢٠ : ٢٢ — ٢٦) إذ أنها لم تكن جزءاً من الوصايا العشر .

وواضح أن العهد كان يرتبط بإسرائيل ككل ، فهذا ما نلمسه فى الدعوة التى قدمت إلى شيوخ الشعب ، أو ممثلى الشعب للصعود (عدد ١) ، وأيضاً فى الأحجار الاثنى عشر ، التى بنى بها المذبح (عدد ٤) . والتى كان حجر منها يشير إلى سبط من الأسباط الاثنى عشر .

وأخيراً فإن اللقاء مع يهوه فى ختام تلك المناسبة ، ينبغى أن يفهم على أساس الصلة الجديدة التى نشأت . إن عبارة « إله إسرائيل » لها مدلولها العظيم

هنا ، فعن طريق العهد ، أصبح يهوه إلهاً لإسرائيل بهذا المفهوم الجديد القوى. والرؤيا التى تذكرها القصة ، ليست رؤيا عادية تعليمية ، إنها إتمام للاقتراب السرى ، والاتحاد العجيب ، بين الشعب وبين الرب . أما التباين بين هذه الرؤيا ، وبين الرؤى الأخرى العادية عن الله ، فإننا نلمسه فى الكلمات : « ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بنى إسرائيل . » . لقد كانت رؤية الله أمراً رهيباً بل مميتاً . . . أما من خلال العهد ، فقد تغير الحال . وقد التقينا بنفس الصورة فى تاريخ يعقوب . (تكوين ٣٢ : ٣٠) ، ويتضح من خروج (٢٤ : ١٠) أن الرؤية كانت لها حدودها .

ثالثاً — الثيوقراطية ، أو تنظيم اسرائيل :

نأتى الآن إلى تنظيم إسرائيل نتيجة للعهد . وهذا يشار إليه عادة بكلمة « الثيوقراطية » . وهى كلمة غير موجودة فى الكتاب ، ولو أنها تقدم لنا المفهوم الكتابى عن تنظيم إسرائيل . . . ولعل أول من استخدم هذا الاسم هو المؤرخ اليهودى يوسيفوس ، فهو يلاحظ أن بين حكومات الأمم ، هناك من يسير على النظام الديموقراطى ؛ وهناك من يتبع النظام الملكى . ولكن الله اختار لإسرائيل النظام الثيوقراطى . ومما لا شك فيه أن يوسيفوس يجد فى هذا امتيازاً فريداً ، هذا صحيح لو قارنا هذه الصورة ، بصور الحكومات فى ذلك العصر ، ولكنه ليس صحيحاً تماماً ، لو قمنا بمقارنتها بالقبائل السامية الأخرى . إن المبدأ الثيوقراطى ، أى المبدأ الذى تكون فيه الألوهية ، هى القوة العليا ، والسلطان الأعظم ، فى الحياة القومية ، يبدو أنه لم يكن شيئاً نادراً بين تلك الشعوب السامية .

ونحن نستطيع أن نستنتج ذلك ، إذا لاحظنا أن كلمة « ملك » هي أكثر الأسماء السامية التي تطلق على « الله » . ولكن بينما كان ذلك مجرد اعتقاد عند تلك الشعوب ، فإنه عند إسرائيل كان حقيقة واقعة لا ريب فيها . إن النواميس التي كانت تنظم الحياة في إسرائيل ، لم تكن تحمل فقط طابع الموافقة الإلهية بالمعنى العام ، أي أن كل النواميس والنظم مستمدة من إعلان الله العام عن طريق الضمير ، ولكنها كانت تحمل مفهوماً خاصاً ، هو أن يهوه نفسه هو الذي أعلن الناموس بصورة مباشرة ؛ أو ، بعبارة أخرى أن الله شخصيا هو الملك الفعلي لهم وأنه كثيراً ما يقوم بهذا العمل بصورة خارقة للطبيعة . هذه الحقيقة رسخت تماماً في ضمير قادة إسرائيل ، حتى أنه ، في عصر جدعون وصموئيل ساد اليقين ، بأنه ليس مسموحاً لهم بإقامة ملك أرضي . وهذا الاتحاد بين القيادة الدينية والملكية القومية ، في الشخص الواحد وهو الله ، جعل من حياة إسرائيل المدنية والدينية وحدة واحدة لا تنفصم عراها . ولو كان هذا الاتحاد كائناً في شخصية أخرى غير الله ، لأمكن أن يكون هناك انفصال بين هاتين الدائرتين . أما الصلة بالله ، فهي واحدة لا تتجزأ ، فلا يمكن أن يكون هناك انفصام بينهما . من هنا نرى سبب إدانة الأنبياء للساسة ، ليس الأردياء منهم ، بل الساسة بوجه عام . ذلك لأنهم كانوا يرون في ذلك انتقاصاً من سلطان الله . »

ثم ينبغي أن نلاحظ أن الدائرة الدينية ، كان لها المكانة الأولى . وما قامت الحياة المدنية بكل مفاهيمها ، إلا على أساس الدائرة الدينية . هذه الصورة ربما كانت تشكل ، بالنسبة لمفاهيمنا السياسية ، عيباً خطيراً ، وصدعاً بالغاً . ولكنها لم تكن كذلك بالنسبة لإسرائيل ، فما قامت إسرائيل ، في عالم الوثنية

لتقدم للعالم نظاماً سياسياً . وإنما قامت لتلقن العالم عبادة الله الحى ، ولو على حساب مصلحتها الدنيوية .

بل ما كان القصد من وجود إسرائيل هو مجرد تعليم العالم الديانة والثيوقراطية العبرانية ، لم يكن القصد منها أن تكون مؤسسة إرسالية فى عصور العهد القديم . أما مدلول هذه المؤسسة الفريدة ، مؤسسة إسرائيل فى تنظيمها ، فيمكننا إدراكه لو تذكرنا على الدوام أن هذه الثيوقراطية كانت تمثل ملكوت الله الكامل ، ملكوت السموات النهائى . فى هذه الحكومة المثالية لن يكون هناك مجال للتفرقة بين « الكنيسة » والدولة . فستكون الأولى قد ابتلعت الثانية . ولقد أدرك يوسيفوس هذا المبدأ ، ولو بصورة غامضة ، فنجده فى مقدمة حديثه عن الثيوقراطية ، يلاحظ أن موسى فى إعطائه هذا النظام للاسرائيليين ، لم يجعل من الدين جانباً من الفضيلة ، بل جعل كل الفضائل ، جانباً من الدين . إن انصهار الدائرتين ، المدنية ، والدينية ليكونا دائرة واحدة فى حياة إسرائيل ، نجده مؤكداً بوضوح فى الوعد الإلهى ، بأن إسرائيل سوف تكون « مملكة كهنة وأمة مقدسة » (خروج ١٩ : ٦) .

مهمة الناموس :

من طبيعة الثيوقراطية ، كما تبين سابقاً ، ندرك ما هى وظيفة الناموس الذى قامت على أساسه . وإنه لمن الأمور الهامة للغاية أن نفرق بين الهدف الذى من أجله أعطى الناموس لإسرائيل فى ذلك الوقت ، وبين الأهداف الكثيرة التى أداها فى العصور اللاحقة . وهذه الأهداف الأخرى ، بطبيعة الحال ، كانت فى فكر الله منذ البداية . ومن وجهة النظر اللاهوتية لا يمكن أن يحدث أى حدث فى التاريخ إلا للكشف عن هدف الله العميق الأزلى . وعلى هذا

الأساس يكون بولس أعظم معلم لفلسفة الناموس ، فى تدبير الفداء . فمعظم أقوال بولس عن الناموس تصطبغ بالصبغة السلبية . فالناموس يعمل أساساً ليكشف فشل كل المحاولات والطرق المختلفة . فهو « مؤدب » ، إلى المسيح ، قد أغلق على الجميع فى العصيان لأنه لم يعط للحياة ، إذا كان عاجزاً عن ذلك لضعف الجسد . كان يعمل فى الإنسان للدينونة ، واضعاً الجميع تحت اللعنة . إنه خادم عديم القدرة ، لعبودية الحرف . هذه الأقوال التى تزخر بها رسائل بولس ، جاءت من فلسفة مغايرة بالكلية عن هدف الناموس ، الذى شعر الرسول ، أنه لا يتفق مع مبدأ الفداء ، والنعمة .

أما الفلسفة الفريسية فقد كانت تؤكد أن الهدف من الناموس — على أساس استحقاق الفرد — هو معاونة إسرائيل على كسب بركات الدهر الآتى. لقد كان هذا تفسيراً يتعلق بالزمان الأخير ، فكان تفسيراً شاملا ولكنه فى شموله هذا لم يكن معصوماً من الخطأ متى ثبت هذا الخطأ .

أما فلسفة بولس ، فمع كونها فلسفة جزئية ، وكانت حصيلة وجهة نظر تسترجع أحداث الماضى ، إلا أنها كانت تتميز بصحتها ، فى حدود الدائرة التى كانت تعرض لها . صحيح أن بعض ما ورد فى الأسفار الخمسة بوجه خاص ، وفى العهد القديم ، بوجه عام ، قد يبدو ، للنظرة السطحية ، مؤيداً لوجهة النظر اليهودية . حيث لا نقرأ عن عجز الإنسان عن حفظ الناموس ، فى كل هذه الأقوال الكثيرة ، بل يتكرر الوعد مراراً بمكافأة حفظ الناموس . وكان احتفاظ إسرائيل ببركات العهد ، يتوقف على الطاعة . والوعد هو أن كل من يحفظ الوصايا يجد فيها الحياة . ولذلك فإن كثيرين من الكتاب ، أبدوا تعاطفهم مع وجهة النظر اليهودية ، أكثر من تأييدهم لبولس : :

لكن لحظة واحدة من التفكير السوى ، تثبت لنا ، عدم صحة هذا الاتجاه . فإن بولس ، من وجهة النظر التاريخية العريضة ، قد استطاع أن يدرك الهدف من الناموس ، أكثر من معارضيه . فالناموس قد أعطى بعد أن تم الفداء من أرض العبودية ، وبعد أن تمتع الشعب بالكثير من بركات العهد الإلهى . بل إن امتلاكهم لأرض الميعاد ، لم يكن على أساس طاعتهم ، فى خلال تغربهم فى البرية ، ما أكثر ما كسروا من أحكامه ، وواضح أن حفظ الناموس لم يكن مطلقاً أساس استحقاقهم للميراث . إن امتلاك أرض الموعد كان على أساس النعمة فحسب — نفس الأساس الذى يقيم عليه بولس الخلاص بالنعمة . ولكن بالرغم من هذا ، فإن الاعتراض ما يزال قائماً بأن حفظ الناموس إن لم يكن جوازاً لامتلاك أرض الموعد ، فإنه كان على الأقل ، جوازاً للحفاظ عليها ، وعلى الامتيازات الموروثة فيها . ولا يمكن إنكار وجود صلة قائمة بينهما ، ولكن المتهودين ، قد أسرفوا فى الخطأ ، حينما نادوا بأن العلاقة مبنية على أساس الاستحقاق . وأنه إن كانت إسرائيل تحتفظ بهبات يهوه عن طريق حفظ الناموس ، فالأمر كذلك ، لأنهم فى مفهوم العدالة الجازمة ، قد اكتسبوا هذا الحق . ولكننا نقول إن الصلة هى من نوع يختلف عن هذا كل الاختلاف فهى لا تنتسب لدائرة الاستحقاق شرعاً ، ولكن للدائرة الرمزية التصويرية .

وكما أشرنا سابقاً فإن إمتلاك إسرائيل لكنعان ، كان مثالاً ورمزاً ، لامتلاك شعب الله للمسكن السماوى وهم فى حالة الكمال . وتحت هذه الظروف فإن مثالية التوافق المطلق مع ناموس الله ، فى قداسة شرعية ، يجب أن تظل قائمة . وحتى لو لم يكن لأولئك المقدرة على حفظ الناموس بحسب المفهوم البولسى الروحى . بل حتى لو لم تكن لهم المقدرة لحفظ طقوسها الظاهرة ، فالمطاليب لا تنقص ولا تتغير . وحينما كان يحدث إرتداد بصورة

عامة ، كان نصيبهم الطرد من أرض الموعد . وحينما كانوا يخفقون فى أن يكونوا رمزاً فى حياتهم لحالة القداسة ، فإنهم يصبحون غير لائقين لأن يكونوا رمزاً للبركة ، ولذلك كان نصيبهم السبى .وهذا لا يعنى أن كل فرد من الإسرائيليين ، كان ينبغى عليه أن يلتزم بحدود الكمال فى كل نواحى الحياة ، وإنه على هذا يتوقف إحسان الله . إن يهوه كان يتعامل مبدئياً مع الأمة ، ومن خلال الأمة ، ومن خلال الأمة مع الفرد كما أنه فى عهد النعمة الآن ، يتعامل مع المؤمنين ، ومع أبنائهم على تعاقب الأجيال . هنالك تماسك ، وتكاتف ، بين أعضاء شعب الله . ولكن نفس هذا المبدأ ، يعمل على إبطال أثر الخطية الفردية ، طالما بقيت الأمة فى مجموعها ، أمينة لله . لقد كان العامل الحاسم هو موقف الأمة فى مجموعها ، وموقف القادة الذين يمثلونها . ومع إن حياة الشعب فى مجموعها ، ومع أن مطاليب الناموس ، لم تكن مطاعة تماماً فى كثير من الأوقات إلا أن إسرائيل ظل لمدة طويلة ، تتمتع باحسانات الله . وحتى حينما ارتد الشعب فى مجموعه ، وأخذوا إلى السبى ، فإن يهوه لم يدع العهد معهم يسقط . . فبعد التأديب اللازم وتوبة الشعب ، كان يعود بإسرائيل إلى مراحمه . .

وهذا هو أقوى دليل ، على أن حفظ الناموس ، لم يكن هو أساس إستحقاق البركة . إن الله ، فى مثل تلك الحالات ، كان يكرر ما عمله فى البداية : أى أنه كان يقبل إسرائيل فى رضاه ، على أساس النعمة المجانية ويتفق هذا مع تصوير الناموس فى العهد القديم ، بأنه لم يكن حملا ثقيلا ، أو عبئاً قاسياً ، وهو ما كانه فيما بعد ، فى إختبار اليهود ، ولكن كواحد من الامتيازات العظمى ، والبركات التى اختص بها الله شعبه (راجع تثنية ٤ :

٧ ، ٨ ، مزمور ١٤٧ : ١٩ ، ٢٠ — وقارن أيضاً ما ذكره بولس فى رسالة رومية ٩ : ٤ ، ٥) . وإننا لنجد فى تعاليم الرسول بولس نفس المفهوم الذى يقابل هذا التعليم عن القداسة فى العهد القديم ، ولزومها لنوال الميراث (ولكن ليس على أساس الاستحقاق) .

مما سبق ذكره نستطيع أن نرى ، كيف أنه أمر مضلل لنا ، إذا طابقنا بين العهد القديم والناموس ، من وجهة النظر السلبية وبين العهد الجديد وبشارة الإنجيل . إن هذا يعنى أنه لم تكن هناك بشارة النعمة على الإطلاق فى التدبير القديم . وإن بعض أقوال بولس ، فى رسائله قد يحملها البعض على محمل هذا التفسير الخاطىء . ولكن بولس لم يكن يعنى بها ذلك على الاطلاق ، والدليل على ذلك نجده ، فيما أورده بولس فى معرض حديثه عن الإيمان ، وصلته بالتدبيرين ، القديم والجديد . ففى غلاطية (٣ : ٢٣ ، ٢٤) يتحدث عن « مجىء » الإيمان ، كأنما لم يكن هناك إيمان على الإطلاق من قبل . ومع ذلك فإننا نجد نفس الرسول فى رومية (٤ : ١٦) ، يتحدث بإسهاب عن دور الإيمان فى حياة أبينا إبراهيم ، وكيف كان الإيمان هو العامل فى كل نظام العهد القديم . .

من الواضح إذا ، أن هناك وجهتى نظر متباينتين ، نستطيع أن نحكم ، من خلالهما ، على التدبير القديم . فحينما ننظر إليه بالمقارنة ، مع العهد الجديد ، فى ملئه وكماله ، فإننا لا نجد فى حوزتنا ، إلا الأحكام السلبية . . ولكننا ، من الجانب الآخر ، إذا أخذناه كوحدة كاملة فى ذاته ، ناظرين إليه بعينى العهد القديم ، فإننا نجده من اللازم أن ندخل فى حسابنا العناصر الإيجابية التى بها كان تصويراً مسبقاً ، ورمزاً مقدماً للعهد الجديد : وعندها نرى أنه كان

هناك « إنجيل حقيقى » فى ظل الثيوقراطية القديمة . إن شعب الله فى تلك الأيام لم يقضوا أيامهم ، تحت نظام دينى صارم غير قابل للتنفيذ ولا علاقة له بالفداء ، ولا شركة روحية فيه مع الله . ولم يرد عنصر الإنجيل ضمنا بصورة إستثنائية فى الإعلان الذى سبق ، الناموس أو عاصره أو جاء بعده ، بل أن « الإنجيل » موجود فى الناموس نفسه . وما نسميه بالنظام الناموسى ، كانت تتخلله أشعة من إنجيل النعمة والإيمان . بل إننا لنجد الناموس الطقسى غنياً جداً بهذه المفاهيم ، فجميع الذبائح والطقوس كانت إعلاناً لمبدأ النعمة . ولو كان الأمر على غير ذلك فإن فكرة الاستمرارية الحيوية الإيجابية ، لا يكون لها مكان ، وكان البديل عنها المقاومة والصراع ، وهو ما تدعيه الغنوسية . ولكنه ليس وجهة نظر العهد القديم ، ولا الفكر البولسى ، ولا اللاهوت الكنسى ..

ومع ذلك ينبغى ألا ننسى أن إعلان الإنجيل ، فى الأنظمة الموسوية كان يحمل طابعه الناموسى ، وهكذا يختلف فى هذه الناحية ، عن الصورة التى يبدو بها لنا الآن . لأنه حتى هذه الأنظمة الموسوية التى كان يشع إنجيل النعمة من خلالها ، كانت جزءاً لا يتجزأ من نظام عظيم من الفرائض التى كان الشعب ملزماً بحفظها ، فلم تكن هناك حرية العهد الجديد . وكان الإنجيل يقدم فى الحدود الناموسية المتزمتة ويقبله الشعب فى هذه الحدود أيضاً . وما كان الفرد يستطيع أن يتحرر من الإطار الناموسى الذى وضع فيه . فالعهد الجديد وحده هو الذى جاء لنا بالحرية الكاملة :

رابعاً — الكلمات العشر ، أو الوصايا العشر :

والوصايا العشر تصور لنا نسيج الثيوقراطية الفدائى فى صورته ككل . . وهى تبدأ بتقديم خلاصة أعمال يهوه لأجل إسرائيل — فى خلاصهم من بيت العبودية .

والوصايا العشر ، خالية من أية وصية طقسية . وهى لا تقدم للشعب ما يمكن توقعه ، بقدر ما توجز ، وفى إيجازها تكتفى بتقديم المثل العليا . إنها تربط معاً بداية ، ونهاية الحركة الثيوقراطية كلها ، عمل الله الفدائى ، وما ينجم عنه من حالة القداسة والتوافق مع طبيعة الله ومشيئته ، التى فى إطارها تعمل الثيوقراطية . وفى نفس الوقت تقدم هذه العناصر فى صورة تتفق مع حاجات الشعب العملية ، ومحدوديته . وهى شأنها شأن الثيوقراطية فى إطارها العام ، ترف عالياً فوق حياة الشعب ، كمثال يسمو على التحقيق ، بل لم يكن ممكناً تحقيقه فى ذلك العصر ، وفى نفس الوقت تتنازل لمعالجة كل شذوذ فى إسرائيل.

فطبيعة الوصايا العشر المثالية لم يفت نقاد التطور ملاحظتها ، مما جعلهم يزعمون أن هذه الوصايا لم تكن على الاطلاق وليدة العصر الموسوى ، الذى بحسب رأى النقاد لم يكن سوى الدرجة الأولى فى سلم التطور الدينى : إن المعالجة النقدية التاريخية للوصايا العشر فى عصرنا الحاضر ، تقتضى منا الاهتمام والدراسة . فلقد جاء وقت ، ذهب فيه النقاد الذين ينكرون صحة نسبة الأسفار الموسوية إليه ، إلى إستثناء الوصايا العشر من ذلك . صحيح أنه كانت لهم بعض الاعتراضات . فالوصية الثانية التى تحرم صنع وعبادة الصور والتماثيل لا يمكن أن تنتسب للعصر الموسوى لأن عبادة الصور والتماثيل ظلت لا تعتبر محرمة زمن طويل بعد العصر الموسوى . أما بقية الوصايا فقد جاءت من موسى ولكن ليس فى صورتها الموسعة الحالية ولكنه فى صورة بسيطة مركزة كانت أساس هذه الوصايا .

أما مدرسة ولهاوزن فقد ذهبت إلى أقصى الطرف الآخر . فالأساس الذى ينبغى أن يقوم عليه نقد الوصايا ، هى طبيعة الوصايا الأخلاقية . والفكر

الأخلاقى لم يصبح – عند النقاد – محور ديانة إسرائيل إلا فى عصور الأنبياء . أما قبل ذلك التاريخ (منتصف القرن الثامن ق . م) ، فقد تركزت الديانة فى العبادات ، التى ليس فى الوصايا العشر شىء منها ، ومن هنا جاء الفكر النقدى المعاصر ، بأن الوصايا العشر هى نتاج الحركة الأخلاقية النبوية التى يرجح أنها لم تظهر فى الوجود قبل القرن السابع ق . م إبان حكم منسى .

وللرد على هذا الرأى نقول إن الهدف الرئيسي لمناداة الأنبياء بالمبادئ الأخلاقية يتناسب مع ظروف عصرهم أكثر منه مع مفاهيم الوصايا العشر . فرسالة الأنبياء تدور حول أمور مثل : ظلم الأغنياء للفقراء وفساد تطبيق العدالة ، وغير هذه من الأمور .. وهى أمور لا وجود لها فى الوصايا العشر . إن الموقف الذى واجهه الأنبياء كان أشد صلابة وأكثر تعقيداً ، مما كان الموقف عند إعطاء الوصايا العشر وحتى لو قيل بأن الإسرائيليين ، فى عصر ما قبل الأنبياء ، لم يكونوا ينظرون إلى الأمور الأخلاقية كمركز ديانتهم ، فإنه لا يتبع ذلك أن الإعلان لم يضع الناحية الأخلاقية فى موضع الأهمية العظمى التى تستلزم العناية بها أشد العناية إن الوصايا العشر ليست وليدة ديانة البشر ولكنها إعلان الله .

ولكن فى العصور الأخيرة بدأ النقاد يرون أن الوصايا العشر تحمل طابعاً مختلفاً وأكثر بدائية من تعاليم الأنبياء ، مما جعلهم يعودون بها إلى عصر موسى ولكن فى صورة معدلة ، فيزعمون أن موسى كتب سبعاً من هذه الوصايا فقط ، أما الثلاث الباقية وهى الأولى ، والثانية ، والرابعة ، فلم يكتبها موسى كما أن معطى الناموس ، لم يكن هدفه تحريم الأشياء التى ذكرت فى الوصايا السبع تحريماً مطلقاً ، ولكنه قصد منعها فى حدود دائرة إسرائيل .

أما خارج تلك الدائرة . فقد كان مسموحاً بها . وجواباً على ذلك نقول إنه . ولو أن الوصايا قد وجهت إلى إسرائيل مبدئياً . إلا أن الظروف التاريخية هي التي اقتضت ذلك وما كان في فكر المشرع أن يعطي شريعة بوجهين ، فيكون الشيء خاطئاً عندما يوجه إلى إسرائيلي ، ومقبولا عندما يوجه ضد غير الإسرائيلي .

الكلمات العشر لها تطبيقها الشامل :

إن تطبيق الوصايا بصورة خاصة على إسرائيل ، لايتعارض مع تطبيقها الشامل . في كافة العلاقات الأخلاقية. صحيح أن الضمائر ترد في صيغة المؤنث. لأنها موجهة إلى أمة إسرائيل . كما أن بعض السمات ، تبدو لأول وهلة . لا تنطبق إلا على إسرائيل وحدها ، وعلى سبيل المثال ما ورد عن الخلاص من مصر من أرض العبودية . ولكن مثل هذه الملامح ، قليلة وعلى الأخص في نصوص سفر الخروج . ولكنها أكثر في سفر التثنية . . . إن التثنية تعيد كتابة الوصايا العشر للتحذير والإنذار ، مما يجعلها أكثر انطباق على حالة إسرائيل آنئذ وبغض النظر عن ذلك فإننا ينبغي أن نذكر أن تاريخ إسرائيل قد قصد الله أن يشكله هكذا لكي يعكس كل ظروف شعب الله في كل العصور اللاحقة . فحينما يذكرهم يهوه بالفداء من أرض مصر ، كدافع للطاعة ، فإنه يذكر حقيقة لها ما يماثلها روحياً في حياة كافة المؤمنين . إن التطبيق التاريخي ، لا يحول دون التطبيق الشامل ، بل بالحرى يؤيده . .

الكلمات العشر هي دينية في طبيعتها :

وهذه هي أقوى السمات في الوصايا العشر . فهي ليست ناموساً أخلاقياً قائماً بذاته ، يرتكز على أوامر الله ونواهيه . . إن المقدمة تجتذب عواطف

الشعب إلى الرب لما عمله معهم فى فدائهم ، مما يدفعهم إلى تجاوب مبارك فى سلوكهم . وإذا جاز لنا أن نستعير تعبيراً أقرب إلينا فإننا نقول ، إن الوصايا لا تتضمن أخلاقيات عامة ، بقدر ما تنطوى على أخلاقيات مسيحية . فالأخلاقيات هنا ، هى نتاج عملية الفداء . أما كون الوصايا توحى ، بأولوية وسيطرة الدين على الأخلاق ، فهذا واضح من الاهتمام الكبير بالكلمات الأربع الأولى ، التى تعالج الجانب الدينى . وإننا لنجد السيد المسيح يقر ذلك عندما تكلم عن الوصية الأولى والعظمى ، والثانية مثلها[1] .

وفى نور هذا المفهوم الفدائى ، نجد أن الصيغة السلبية فى معظم الوصايا ، تشع بإشعاع أقوى – وبالطبع هذه الوصايا السلبية لها دلالتها فى ذاتها ، حتى بمعزل عن ربطها بالفداء ، إنها احتجاج على الخطية . ولكن كون هذا الاحتجاج ، أو المنع ، قد صدر من جانب الله ، فهذا معناه أنه لن يدع للخطية المجال لكى تنتصر ، وتسيطر على الميدان .

وينبغى أن نلاحظ أنه ليست كل الوصايا ، تتخذ الصيغة السلبية : « لا » . فالوصية الرابعة ، الخاصة بالسبت ، لها صورة إيجابية . التذييل العظيم للوصية الثانية يصل بنا إلى أعماق محبة الله لخاصته ، وغيرته ضد أولئك الذين يرفضون إطاعة الوصايا ، بدافع كراهيتهم لله . فالتهمة التى تقول بأن الوصايا العشر ، وثيقة سلبية ، تشجب الخطأ فقط ، لكنها لا تدفع بالإنسان فى صورة إيجابية ، إلى ما هو صالح ، تهمة لا تستند على أساس . وإننا لنجد السيد المسيح ، يتحدث إلينا بخصوص الناموس قائلا إنه يأمر بمحبة الله ، ومحبة القريب . والمحبة هى أقوى الدوافع الإيجابية فى حياة الإنسان .

(١) انظر مت ٢٢ : ٣٨

وإن الطبيعة العملية للوصايا ، سواء فى إطارها الدينى أو الأخلاقى تظهر فى اهتمامها بالخطايا الفعلية الظاهرة ، ولكن ليس معنى ذلك إنكار وحدة الخطية فى أساسها ، بل على العكس فهى تؤكد هذه الوحدة بإرجاع كل معصية إلى الكراهية لله . كما أن هذه الوحدة تبدو جلية فى الوصية الأخيرة من الوصايا العشر ، حيث يرجع بكل الخطايا — من قتل وسرقة وزنى وشهادة زور إلى منبع واحد هو الطمع ، تلك الشهوة الشريرة المستقرة فى القلب .

الكلمات العشر وتنظيمها :

أما عن تحديد النصوص المختصة بكل وصية من الوصايا العشر فهناك آراء كثيرة . صحيح أن النص يشير إلى وصايا عشر . ولكنه لا يبين كل واحدة بمفردها ، حيث أن تقسيم العهد القديم إلى آيات أمر مستحدث . أما الكنيسة الكاثوليكية اليونانية ، وكذلك الكنائس المصلحة ، فإنها تعتبر المقدمة خارج دائرة الوصايا . فالوصية الأولى تبدأ بالكلمات « لا تكن لك آلهة أخرى أمامى » ثم الثانية « لا تصنع لك تمثالا » . . وهكذا إلى آخر الوصايا كما هى معروفة لنا . وهذا التقسيم قديم يرجع إلى زمن فيلو ، ويوسيفوس .. أما الكنيستان الرومانية ، واللوثرية ، فتعتبران الوصية الأولى شاملة للوصيتين الأولى والثانية. ومادام الأمر يستلزم وصايا عشر ، فقد قسمت الوصية التاسعة إلى اثنتين : الأولى « لا تشته بيت قريبك » والثانية (أى العاشرة) « لا تشته امرأة قريبك ». وكان لابد من هذا لأنه لا توجد وصية أخرى يمكن أن تقسم إلى وصيتين ، باستثناء الرابعة التى تحتمل ذلك . والكنيستان الرومانية واللوثرية لا تحسبان المقدمة من الوصايا .

وهناك تقسيم ثالث شائع بين اليهود ، حيث تحتسب المقدمة الوصية الأولى . وهذا يجعلها إحدى عشرة وصية ، ولكن أمكن التغلب على ذلك بدمج الوصية الأولى . والثانية معاً ... » .

وقد اعتبر بعض النقاد فى وقت من الأوقات ، أن المقدمة هى الوصية الأولى ، وأسقطوا الثانية على إعتبار أنها إضافة متأخرة ، ولكننا نعتقد أن الرأى الأول هو أفضل الأراء .

إن المقدمة لا يمكن أن تعتبر وصية . بل أن هذه الصعوبة يمكن أن نتغلب عليها إذا عرفنا أن الناموس لا يتكلم عن « وصايا » بل عن « كلمات » . (فكلمة : "Decalogue" معناها الكلمات العشر) ولربما كانت «كلمة» تحمل معنى « وصية » . وعلى ذلك يبقى الاعتراض قائماً . بل يزيده قوة هذه الحقيقة أن اعتبار المقدمة واحدة من الوصايا ، يقطع الصلة الحيوية القائمة بينها وبين الكلمات الأخرى . على أننا يمكن أن نجد مايبرر إدماج الكلمتين الأولى والثانية . ولكننا لا نجد أدنى مبرر بتقسيم الكلمة العاشرة إلى كلمتين . وقد يقول قائل، إنه فصل بين اشتهاء بيت واشتهاء زوجة . ولكنه إعتراض سطحى أكثر منه حقيقى ، إذا عرفنا أن البيت ليس المقصود به الجدران ، بل كل ما يحويه ، وفوق الكل الزوجة . ولقد أخطأ اوغسطين فى هذا حينما فضل النص الوارد فى التثنية حيث الزوجة تسبق البيت . ولكن إذا اعتبرنا « البيت » يعنى « آل البيت » ، فإننا لا نرى أى معنى ، للفصل بين هذه وتلك . أى أن تكون هناك وصية عن البيت ثم بعدها وصية أخرى عن مكونات البيت ن نسيج الكلمات العشر ، لا يتفق مع هذا ، كما سنرى فى الكلمة الرابعة . ولعل اوغسطين كان يهدف إلى إكرام مركز الزوجة ، بأن تكون

لها كلمة مستقلة . ولكن فاته أن الوصية السابقة قد خصتها بالكرامة اللائقة بها . .

الكلمة الأولى أو الوصية الأولى :

إن تحليلنا للكلمات العشر ، سيقتصر على الكلمات الأربع الأولى . أما الكلمات الست الباقية . فهى تختص بعلاقة الإنسان بالإنسان ، وتقع ضمن دائرة الأخلاقيات ، أما الكلمات الأربع الأولى فتختص بصلة الإنسان بالله .

والثلاث الأولى منها ، تكون معاً مجموعة متكاملة من الوصايا ضد الخطايا الكبرى الثلاث للوثنية : خطية التعددية أى عبادة أكثر من إله ، وخطية عبادة الأوثان ، وخطية السحر . .

وينبغى أن نلاحظ أن تلك الكلمة الأولى ، ليست إنكاراً نظرياً لوجود آلهة أخرى بجانب يهوه . كما أنها أيضاً لا تؤكد – لا ضمنا ولا صراحة – وجود كائنات إلهية أخرى . إنها تترك هذا الموضوع كله جانباً ، وتحدد لنفسها إتجاهاً واحداً هو أن لا يكون لإسرائيل سوى إله واحد يعبدونه : لا تكن لك آلهة أخرى أمامى . ولكن إن كان هذا ، نظرياً أو شرعياً ، لا يعطى المفهوم الكامل للتوحيد . ويفيد فقط وجوب عبادة إله واحد (monolatry) فمن التسرع أن نأخذ هذا دليلا ، على أن هدف المشرع هو ألا يمس التعددية . وللأسف هذا ما يقوله النقاد عن موسى ، بأنه لم يرتفع إلى مستوى التوحيد المطلق . على أن هذا النقد عينه هو الذى يوقع النقاد أنفسهم فى مأزق ضيق فكيف يقولون بأن تاريخ كتابة الكلمات العشر ، يرجع إلى عصور لاحقة ، إلى عصور الأنبياء ، بينما يتنقدون تلك الكلمات بأنها لم ترق بعد إلى مستوى التوحيد ؟

ويحاول النقاد أن يتخلصوا من هذا المأزق بالقول إنه على الرغم من أن التوحيد كان فى طريق الترقى أو التطور منذ أيام عاموس ، وهوشع ، إلا أنه لم يتقرر بكل وضوح حتى عهد إرميا ، وعهد كتابة سفر التثنية كما يزعمون : أما موسى — على هذا الأساس — فمن المحتمل أنه لم يصل إلى عقيدة التوحيد فى أيامه ، حيث أن الكلمات العشر لا تفيد ذلك .

ونستطيع أن نصحح كل هذه الأخطاء بالقول ، إن الكلمات العشر ، مع كونها ناموساً ، فهى ليست كذلك بالمفهوم الفنى العصرى لكلمة ناموس . فهى لا تهتم بسد كل الثغرات التى ينشأ عنها سوء الفهم . لقد كان موسى مشرعاً لا كاتباً . أما المستوى الذى يبدو عليه التوحيد المطلق — ويزعمون أنه مستو منخفض عما يجب — فهو فى الحقيقة أعلى مما لو وضعت الوصية فى صورة أخرى . فالقول بأنه : لا توجد آلهة أخرى سواى لذلك أنت ملزم ، يا إسرائيل بالتعبد لى ، يعنى ولاء اجباريا من إسرائيل ليهوده ، وهو أقل شأناً من أن يقال : أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر ، من بيت العبودية ، لا يكن لك آلهة أخرى أمامى » . فعلاوة على استثارة مشاعر العرفان بالجميل لنجاتهم من العبودية ، فإن فيه إشارة إلى كرامة الله التى تهان لو اتجه الشعب إلى عبادة آلهة أخرى مع الله . وعبارة « أمامى » أو « معى » تصور لنا ، شناعة هذا التعدى الرهيب ، بالنسبة لله شخصياً .

الكلمة الثانية أو الوصية الثانية :

والكلمة الثانية يكتنفها بعض الغموض فيما إذا كان حكم كلمة « صورة » هو حكم عبارة « تمثالا منحوتاً » أى أنها مفعول به للفعل « لا تصنع » . ولكن مما يستلفت النظر أن الكلمة العبرية المترجمة « صورة » يمكن أن تترجم

شكل (Shape) أو « هيئة » شكل طبيعى ، أو هيئة غير مصنوعة ، تعنى أى شكل من الأشكال فى الطبيعة ومما يؤيد هذا المعنى بعض الشئ هو التمييز بين هذه « الصور » فى مجموعات ثلاث ، مافى السماء من فوق ، وما فى الأرض من تحت ، وما فى الماء من تحت الأرض — ومن الواضح أن هذه الأشكال لا يمكن أن تكون مفعولا به للفعل « لا تصنع » حيث أن هذه الأشكال ليست من صنع بشر . . .

وعلى أساس هذا المفهوم يجب أن نقرأ الكلمة على النحو التالى : « لا تصنع لك تمثالا منحوتاً . وصور ما فى السماء من فوق فلا تسجد لهن ولا تعبدهن ! . . هنا نرى أمرين تنهى عنهما الكلمة الثانية : عبادة التماثيل المنحوتة (وكلمة منحوتة تشير إلى المصنوعات المعدنية) ، وعبادة أى شكل من أشكال الطبيعة . . .

على أن هذه القراءة يبدو فيها شئ من العسر ، ولكن من الناحية الأخرى فإن التفسير الشائع لا يستطيع ، بصورة مرضية ، تفسير لماذا يكون التمثال المنحوت مكروهاً أكثر من الأشكال الأخرى . ؟ ويعتقد ولفاوزن أنه يمكن حل هذه الصعوبة ، بتبنى النص كما جاء فى التثنية ، حيث يرد : « لا تصنع لك تمثالا منحوتاً صورة ما (أى تمثالا منحوتاً على هيئة أى شكل من ..) ولكن حتى فى نص التثنية فإننا فى السبعينية ، والسامرية نجد حرف العطف « الواو » : « تمثالا منحوتاً وصورة » .

ولكن الأكثر فائدة وأهمية لنا هو البحث عن الأساس الذى من أجله منعت عبادة الأوثان . والتفسير التقليدى للوصية الثانية يرى السبب فى طبيعة الله الروحية ، التى تجعل كل تمثيل أو تجسيد له لا يمكن أن يعبر عن الحقيقة

بل بالحرى ينتقص من جلال الله ، حيث أن الروحى ، غير المادى ، يسمو بما لا يقاس على الجسدى المادى . ومع إقرارنا بهذه الحقيقة ، فإننا لا نرى فيها التفسير الكامل للكلمة الثانية . لأنه على أساس هذا الفكر ، كان ينبغى أن الكلمة التى تأتى تذييلا لهذا هى « لأننى أنا الرب الملك ، ليس له جسد » . ولكن بديلا عن هذا ، نجد الإشارة إلى « الغيرة » . لذلك علينا أن نبحث عن السبب الذى من أجله ، تثير عبادة التماثيل ، الغيرة فى قلب يهوه .

وكلمة « الغيرة » فى الأصل، تشير إلى الغيرة فى العلاقة الزوجية . وهذا يعنى ، أنه حينما تدخل عبادة التماثيل فى حياة إسرائيل فكأنهم إستعاضوا عن الصلة الزوجية الواحدة بين يهوه ، وإسرائيل ، بتعدد الأزواج أو بالحرى بالخيانة الزوجية .

والسؤال الذى يعترضنا الآن ، هو إلى أى حد تنتقص صناعة التماثيل من ولاء إسرائيل لله بوضع أهداف أخرى للتعبد جنباً لجنب معه ؟ .

ومن الواضح أن هذا لا يمكن أن يفسر على أساس أن التمثال هو صورة رمزية لله ، وبذلك يزداد التعبد لله من خلال التمثال . وفى حدود مفاهيمنا الحاضرة نقول إن الإعجاب بصورة شخص ما أو حتى التعبد لها لا يمكن أن يثير غيرته بل بالحرى رضاه . ذلك ينبغى أن نطرح عنا مفاهيمنا هذه جانباً ، محاولين أن نصور لأنفسنا مشاعر الوثنيين الأقدمين وأحاسيسهم فى التعبد لتماثيل آلهتهم . وهذا أمر أكثر تعقيداً ، من أن نفسره على أساس أن الصورة رمز لحقيقة . لقد كان هناك شئ أعمق بالنسبة للاقدمين . . عنصر آخر . هذا العنصر هو السحر . ولقد كان السحر فى الفكر الوثنى القديم ، انثكاساً لحقيقة التعبد ، وقلبا لها . فبدلا من أن يضع الوثنى نفسه بين يدى الله

ليستخدمه لاتمام غرضه السماوى ، ينزل بإلهه إلى مجرد آلة يستخدمها هو أداة لأغراضه الذاتية ، الأنانية . والسحر زاخر بالشعوذة والخرافات ويبدو — حسب الظاهر — أنه خارق للطبيعة إلا أنه يخلو تماماً من التدين الحقيقى . ولأنه لا يتضمن عنصر الاتصال الحقيقى الموضوعى من فوق ، فهو يتجه إلى خلق وسائط مادية ، لاجبار الإله على تلبية أوامره . وهذه الوسائط للاجبار السحرى ، بطبيعته الحال ، لا بد أن تتزايد إلى مالا نهاية. وإذ يستخدم الإنسان هذه الوسائط استخداماً عملياً ، فلا بد أن يأتى الوقت الذى فيه يشعر بأن القوة التى تعمل فيها مستمدة من آلهته ، ومختزنة فيها فى صور سحرية . وهكذا فإن التمثال المسحور ، لايصبح بعد واسطة ، أو صورة ، أو رمزاً للاله ، بل إلهاً ثانياً إلى جوار الإله الأصلى ، بل لا بد أن يتفوق على الإله الأصلى، لأنه أكثر قرباً ، وأكثر نفعاً . وهنا نرى كيف يصبح التمثال أو الصورة ليس رمزاً للاله ، بل بديلا ومنافساً له .

وعلى هذا الأساس ، لو مثل يهوه ، فى صورة ، أو تمثال ، فسوف تختلط الصورة أو التمثال بالسحر ، الذى سوف يؤدى فى خاتمة المطاف ، إلى تعدد الآلهة . . .

وهنا نرى كيف أن الكاثوليك واللوثريين كانوا على صواب ؟ فى إحساسهم بوجود علاقة وثيقة بين الوضيتين الأولى والثانية . فحق يهوه ، فى عبادة إسرائيل له وحده ، وليس لسواه ، كان فى خطر الضياع حالما تدخل الصور أو التماثيل إلى دائرة العبادة . وليس من المستبعد أن كلمة « تمثال » تشير إلى تماثيل ليهوه ، وإن « صورة » تشير إلى آلهة غريبة وكلا الأمرين يثير ان غيرة الله على أية حال .

إن الوصية الأولى تنادى بالله الواحد . والثانية تحذر من الخطر الذى يتهدد هذا الحق : وهذا واضح أيضاً فى المعنى المزدوج لعبادة الأصنام ، فهى تعنى ، فى ناحية ، عبادة آلهة أخرى ، ومن الناحية الأخرى عبادة التماثيل نفسها .

الكلمة الثالثة أو الوصية الثالثة :

ثم تأتى الكلمة الثالثة، مرتبطة بالثانية ، لأننا لانزال فى نطاق دائرة السحر: أما فى هذه المرة ، فالسحر يتخذ صورة الكلمة ، فلا يكفى أن نفهم ذلك فى حدود الحلف أو التجديف فى مفهومنا الحاضر ، فالاسم السحرى أو سحر الاسم كان من أقوى وسائل السحر فى القديم . فلقد كانوا يعتقدون أن تكرار النطق باسم قوة خارقة ، يجبر هذه القوة ، على أن تصبح طوع إرادة ممارس السحر . وهنا فى الوصية الثالثة ، يؤكد الله ، عدم موافقته بالكلية ، على مثل هذه الممارسات السحرية ، وعلى الأخص استخدام اسمه القدوس بهذه الصورة الكريهة . « لا تنطق باسم الرب إلهك ، باطلا » ومعناها الحرفى « لأمور باطلة » أما البطل هنا فهو تعبير مركب تمتزج فيه معانى ، الكذب والغش والخداع وخيبة الأمل والخطأ . إنه دائرة الوثنية العريضة ، التى لا بد وأن الشعب الإسرائيلى قد اندمج فيها ، وانساق فى تيارها فى القديم ، والتى كانت تهدد دائماً بالانقضاض على الديانة الحقيقية . والنطق باسم يهوه ، فى معرض هذا البطل كان فى غاية الخطورة لأنه كان محاولة لاضفاء صفة الشرعية ، على مثل هذه الممارسات الباطلة .

ومع أن الشقة بين الرأيين القديم والحديث ، تبدو واسعة جداً ، إلا أنها فى الحقيقة على غير ذلك ، فما نسميه حلفاً وتجديفاً لا يختلف كثيراً عن استخدام الاسم قديماً فى السحر ، وبذلك يقع تحت طائلة الوصية الثالثة .

فعلينا أن نعرف أن ممارسة القسم فى الأصل ، كان يهدف إلى غرض حقيقى فى القديم — أكثر مما فى أوقاتنا الحاضرة . . أما إن كان القسم فى أوقاتنا الحاضرة لاغبار عليه كما يدعى البعض ، فذلك لأن الإنسان المعاصر لايحتفظ فى أعماقه إلا بالقليل من الدين مما لا يجعله يشعر بأن الحلف يتنافى مع الدين. ولكن فى عصور ليست بعيدة جداً ، كان استخدام الأسماء الفائقة الطبيعة فى اللعن والتعنيف ، له قصد واقعى . لقد كان استخدام الاسم دعوة لصاحبه العظيم ، لاستخدام قوته فوق العادية لايقاع الأذى بالعدو ، أولتأكيد صدق أقوال معينة بصورة معجزية . من هنا تسللت إلينا كل ممارسات الأقسام وحتى عندما يعترف الناطق بالقسم بأنه لا يقصد من قسمه شيئا معيناً ، فلايزال يعلق باستخدامه للقسم ، على غير روية منه ، شئ من الإحساس بعدم المبالاة بما إذا كان اسم الإله — الذى ربما لم يعد يؤمن به — يمكن أن يسخر لخدمة الإنسان فى أتفه الأمور . ربما كانت هذه صورة باهتة للاسم السحرى ، كما أسلفنا الحديث عنه ، ولكنه فى المبدأ لا يختلف عنه كثيراً . أما مركز الثقل فى هذه الخطية فهو ليس فى إيماننا بفعالية القسم أو عدم فعاليته ، بل فى مظهر عدم التوقير والاحترام لله . إنه شأنه شأن كل ممارسة سحرية ، يتعارض مع الدين الحقيقى . ولذلك لا غرابة أن يردف ذلك بالقول : « لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا » .

الكلمة الرابعة أو الوصية الرابعة :

أما الكلمة الرابعة ، فهى تختص بتقديس اليوم السابع من الأسبوع . وهذا التقديس لا يبنى على شيء خاص صنع لشعب إسرائيل ، بل على شئ يتصل بأيام الخليقة ، كما جاء فى سفر الخروج ، (قارن ماجاء بالتثنية) ، وهو أمر هام ، لأنه على أساسه يقوم أو يسقط وجوب إلتزام العالم أجمع بهذه الوصية .

على أننا لا نجد أثراً لحفظ السبت فى الأسفار الخمسة قبل ورود تلك الوصية (إلا فى خروج ١٦ : ٢٣) ، مع أن تقسيم الأسبوع إلى سبعة أيام كان معروفاً قبل موسى (تكوين ٢٩ : ٢٧) ولعل هذا التقسيم كان يتضمن أيضاً راحة السبت ، التى أهمل إتباعها .

أما خارج دائرة الإيمان الخاص ، فتوجد نظريتان بخصوص السبت . فالبعض ربط بين السبت ، وبين الدور الذى تقوم به الكواكب عند عبدة الكواكب . فكوكب زحل (Saturn) وهو الكوكب الرئيسى فى المجموعة ، قد اختص بآخر يوم من أيام الأسبوع وأهمها . بينما يعتقد آخرون أن أيام الأسبوع السبعة أساسها هو أوجه القمر الأربعة . فإذا قسمنا مجموع أيام الشهر القمرى ، وهى ثمانية وعشرون ، على أربعة يكون الناتج سبعة . وفى كلتا الحالتين يكون التعبد الواجب للخالق قد تحول للمخلوق . أما الأشوريون فقد كانوا يعتبرون الأيام السابع ، والرابع عشر ، والحادى والعشرين ، والثامن والعشرين من الشهر ، أيام راحة . وكان هذا يختلف عن راحة يوم السبت اليهودى فى أمرين : إنه كان يعتمد على أوجه القمر ، وإن العمل فى تلك الأيام ، يجلب سوء الطالع — فى زعمهم — مما يجعل العمل شؤماً .

ويقول البعض أنه جاء فى العهد القديم مرتين ما يشير إلى أن السبت بدأ من زمن موسى (حزقيال ٢٠ : ١٢ ، نحميا ٩ : ١٤) . ولكن هاتين الآيتين لا تعنيان أكثر من أن الوصية المحددة بهذا الخصوص يرجع تاريخها إلى عهد موسى . وينبغى أن نذكر أن السبت ، على الرغم من أنه يرجع إلى بداية العالم إلا أنه قد دخل ضمن التطورات العديدة للفداء ، باقياً كما هو فى جوهره ، ولكن بصورة متطورة فى شكله ومظهره ، حسبما كان يقتضى الحال

إن السبت ليس فقط أكثر الممارسات توقيراً ، بل أيضاً أكثر الحقائق المقدسة ظهوراً ، فى دياناتنا . لقد رافق شعب الله ، فى كافة مراحل تاريخهم عبر الأجيال . وينبغى أن نقر بالحقيقة المؤسفة أن الشعب اليهودى كان أكثر إحساساً بجمال وراحة ذلك اليوم ، من إحساس المسيحيين بذلك .

أما المبدأ الذى قام السبت عليه فموجود فى الوصايا العشر نفسها ، وهو ينحصر فى أن الإنسان ينبغى أن يقلد الله ، فى أسلوب حياته . لقد أكمل الله عمل الخليقة فى سبعة أيام ، فكان اليوم السابع ، يوم راحة بالنسبة لله . والراحة هنا بالنسبة لله لا تعنى التوقف عن العمل ، وبالأولى لا تعنى الاستجمام من التعب فهذا غير وارد فى استخدام العهد القديم للكلمة .

« الراحة » هنا شأنها شأن كلمة « السلام » ، لها فى الكتاب المقدس ، بل فى مفهوم العقلية السامية بصفة عامة معنى إيجابى أكثر منه سلبى ، إنها تعنى كمال عمل ما ، والفرح والرضى الناتجين عن ذلك . هكذا كان الخالق ، حينما استراح من كل عمله . وعلى الجنس البشرى أن يسير على هذا النهج ، ليس فقط فى حالة الأفراد فى جهادهم اليومى ، بل بصورة جماعية لها بمفهومها التاريخى العام الشامل . لأن على الجنس البشرى عمل عظيم ينبغى أن يتم . وعند إتمامه سيحظى براحة السرور والرضى مثلما استراح الله .

وهكذا نرى أن السبت ، قبل كل مفهوم آخر ، هو تعبير عن الراحة فى العالم الآخر ، التى رسمت على أساسها الحياة البشرية . فلهذا الوجود نقطة نهاية ، كما كانت له نقطة بداية ؛ وهاتان النقطتان مترابطتان معاً . وإسقاط الواحدة معناه إسقاط الثانية ، وهدم للركن الأساسى فى خطة التاريخ الكتابى . وحتى بين العلماء اليهود ، لم يكن هذا المفهوم العميق عن السبت مجهولا منهم

تماماً . وحين سئل أحدهم – كيف يكون العالم الآخر ، كان جوابه : « مثل السبت » . صحيح ، أننا لانجد فى كتابات الناموس ، إلا نفس الفكرة الأولى التى وردت فى سفر التكوين عن راحة الله فى يوم السبت وتقديسه له ، أما بعد أن جاءت الوصية المحددة عنه فى الوصايا العشر ، أصبح الأمر واضحاً لا يحتاج إلى شرح ، شأنه شأن كافة مراسيم الشريعة . وأننا لنجد رسالة العبرانيين فى العهد الجديد ، تقدم لنا فلسفة للسبت ، على مستوى عريض تعتمد فى الأساس على ماورد فى مزمور (٩٥) – (انظر عبرانيين ٣ : ٤) .

نقول إن السبت يستحضر إلى ذهن الإنسان الهدف الأخير للتاريخ فى شكل رمزى مثالى : إنه يقدم درسه للانسان ، فى التعاقب الرتيب لستة أيام من العمل ، والإرهاق ، يتبعها يوم سابع من الراحة والهدوء . وبهذه الصورة يذكر الإنسان أن الحياة ليست بلا هدف ، بل هناك غاية تنتظرها ، وهذه حقيقة كانت من قبل الفداء وغير متوقفة عليه . فالإعلان عن هذه الحياة الأخرى أقدم من الأعلان المختص بالخلاص وما نسميه « عهد الأعمال » . ليس سوى تجسيم ، لهذا المبدأ المتعلق بالسبت ، ولو وعى الناس هذا الدرس وحفظوه ، لتحول السبت الطقسى إلى ما كان يرمز إليه ، . . . إلى السبت الحقيقى الواقعى ، ولتغير وجه تاريخ الجنس البشرى تغيراً كاملا ولأصبح ما نتوقعه فى الدهر الآتى ، حقيقة واقعة منذ بداية هذا الدهر .

ويتضح مما عرفناه من المعنى الرمزى المقدس للسبت ، أنه من الخطأ أن نقيم ممارسته على أساس نفعى . إن السبت ليس وليد حالة شاذة نحيا فيها ، حتى أن الأمر يستلزم تخصيص يوم معين للاهتمامات الروحية . وبناء على ذلك قد

يظن البعض أن الشخص الذى يستطيع أن يخصص كل وقته للخدمة الدينية ، لايصبح حفظ « السبت » ملزماً له .

ولقد كان هذا موقف البعض من المصلحين ، كرد فعل لتنظيم روما للأيام المقدسة ، ولكنهم كانوا على خطأ . إن السبت ليس وسيلة لنشر الدين بل له دلالته بعيداً عن ذلك ، فى التوجيه إلى الغاية الأبدية للحياة وللتاريخ . واليس شيئاً خطيراً بالنسبة للكنيسة المسيحية الحديثة ، أن تفقد النظرة السوية للسبت ومدلوله ، وترى فيه وسيلة للدعاية الدينية ، على حساب صورته الأصيلة التى ترمز للأبدية ؟ فالسبت ماخلق إلا ليذكر الإنسان بمصيره الأبدى. وبطبيعة الحال فإن هذا يقتضى الممارسة الروحية ، والحياة المقدسة : التى ترتبط بهذا المصير كل الارتباط . ولكن حتى لوفاتنا هذا ، فإن الحقيقة تظل كما هى : إننا نستطيع أن نحول ذلك اليوم ، إلى مجرد وسيلة للدعاية الدينية ، دون أن نجعله قوة دافعة للقداسة والانشغال بأمور الله ، الأمور السماوية .

لقد أصبح لناموس السبت دلالته المتطورة فى تدبير النعمة . فالعمل ، الذى يفضى إلى الراحة ، لم يعد بعد عمل الإنسان . إنه ، فى مفهوم العهد الجديد ، عمل المسيح الكامل . هذا هو تعليم العهدين القديم والجديد . ولكن العهدين يختلفان فى تحديد النقطة التى ينطلق منها العمل ، والراحة . وحيث أن العهد القديم ، كان ينظر إلى الأمام ، فى توقع إتمام عمل المسيا ، فلا بد أن أيام العمل الستة ، تأتى أولا ، ثم تأتى يوم الراحة فى أعقابها . أما نحن ، تحت تدبير العهد الجديد ، فإننا ننظر إلى الوراء . . . إلى عمل قد أكمله المسيح من أجلنا ، وهكذا نحتفل بالراحة التى حصل المسيح عليها لنا ، وسيظل السبت كما هو علامة تشير إلى الأمام : إلى الراحة فى الدهر الآتى . .

لقد كان على شعب الله فى القديم ، أن يكونوا مثالا فى حياتهم لخطوات الفداء القادمة ، وهكذا فإن أسبقية العمل ، وما يعقبه من الراحة ، ينبغى أن تظهر فى ترتيب أيامهم :

أما كنيسة العهد الجديد ، فليس لديها هذه المهمة الرمزية لتقوم بها . لأن كل المثل والرموز ، قد كملت فى المرموز إليه . ولكن عليها أن تحتفل بذكرى الحادث التاريخى العظيم ألا وهو إتمام المسيح لعمله ، ودخوله ، ودخول شعبه بواسطته ، إلى حالة الراحة اللانهائية . ونحن لا نستطيع أن ندرك المعنى العميق الذى وصلت إليه الكنيسة الأولى فى تقدير قيمة ظهورات المسيح ، وعلى وجه الخصوص قيامته من الأموات . لقد كانت القيامة بالنسبة لهم هى بدء حياة جديدة ، الخليقة الثانية ، وأحسوا أنهم يجب أن يعبروا عن ذلك بإعادة النظر فى وضع السبت بالنسبة لأيام الأسبوع الأخرى . لقد عرف المؤمنون أنهم شركاء فى حفظ السبت . وإن كانت الخليقة القديمة قد اقتضت ترتيباً معيناً للأيام ، فإن الخليقة الجديدة ينبغى أن يكون لها ترتيب آخر . واسترعى انتباههم أن المسيح مات ، فى عشية ذلك السبت اليهودى ، فى نهاية أسبوع من أسابيع العمل الرمزية المثالية ، التى ترمز إلى عمله ، وإلى كمال هذا العمل . وهكذا دخل المسيح إلى راحته ، راحة حياته الأبدية الجديدة ، فى أول أيام الأسبوع ، فجاء السبت اليهودى بين يومى موته وقيامته وكأنه قد دفن معه فى القبر (على حد تعبير دلتش Delitzch) . أما إن كنا لا نجد فى العهد الجديد ، أمراً قاطعاً بخصوص هذا التغيير ، فالسبب هو أنه لم تكن هناك حاجة لذلك . ومما لا شك فيه أن اليهود المسيحيين ، بدأوا بحفظ اليومين . وشيئاً فشيئاً أدركوا أهمية قداسة اليوم الذى قام فيه الرب . . . »

والآن نأتى إلى السؤال عما إذا كنا نجد فى الوصية الرابعة . العنصر الذى يجعلها تنطبق على العهد القديم فحسب . والجواب يتوقف على التركيب الدقيق للوصية وتفسيرها . هل التمييز بين ستة أيام العمل ، ويوم الراحة الواحد ، هى مسألة نسبية ، أم مسألة تتابع الأيام ؟

يبدو لنا أن الفكر الأخير هو الأصوب ، وإلى هنا نستطيع أن نقول إنه فى العنصر التتابعى هذا ، هناك ملامح مميزة من العهد القديم ، لا تنطبق علينا الآن. ولكن المبدأ العام، الذى يقوم عليه التتابع ، هو واحد فى التدبير القديم ، وفى التدبير الجديد ، وما دام المبدأ باقياً لم يتغير ، استلزم الأمر إحداث تغيير ببزوغ فجر العهد الجديد . زيادة على هذا هناك جوانب أخرى فى للناموس ، لم تتضمنها الوصايا العشر ، لأنه ليس لها تطبيقها الشامل (انظر خروج ١٦ : ٢٣ ، ٣٤ : ٢١ ، ٣٥ : ٣ ، عدد ١٥ : ٣٢ ، بالمقارنة مع عاموس ٨ : ٥ ، إرميا ١٧ : ٢١) كذلك لا ينبغى أن يفوتنا أن السبت ، كان بالنسبة للعهد القديم ، جزءاً لا يتجزأ ، من سلسلة من الأعياد ، لم يصبح لها وجود الآن ، أما الرمز الذى يتضمنه السبت فقد ازداد عمقاً ، بعيد السنة السابعة ، وسنة اليوبيل . فى السبت كان الإنسان والحيوان ، ينالان الراحة من عبء العمل ، وفى السنة السابعة ، كانت الأرض نفسها تستريح . وفى سنة اليوبيل ، كانت فكرة الراحة تصل إلى أقوى صورها الإيجابية فى استعادة كل ما بيع أو فقد عن طريق الخطية . ومن كل هذه قد تحررنا بكمال عمل المسيح ، ولكن ليس من السبت الذى تقرر منذ الخليقة .

وفى هذا النور يجب أن نفسر ما ورد فى العهد الجديد عن السبت مثل رومية (١٤ : ٥ و٦) وغلاطية (٤ : ١٠ و١١) ، وكولوسى (٢ : ١٦و١٧).

خامساً — الناموس الطقسي :

والناموس الطقسي يسمى أيضاً بناموس الفرائض . وهو يكون جزءاً هاماً من التشريع الموسوي. وربما لا تكون كل العناصر التي تكونه قد أدخلت لأول مرة في عصر موسى إذ يحتمل أنه قد دخلت فيه بعض العادات القديمة .

ولقد ظن البعض أن الفرائض التي يتضمنها ، لم تكن أصلا في نسيج الثيوقراطية ، ولكنها فرضت على الشعب كعقاب له على خطيته في عبادة العجل الذهبي . وسار وراء هذا الرأي البعض من آباء الكنيسة ، ربما كرد فعل ضد اليهودية . ولكنهم لم يحطوا من قدر هذه الفرائض .

أما نظرية سبنسر ، فهي أكثر خطورة . إنه يربط بين تلك الطقوس وبين تقاليد العبادة الوثنية التي كانت سائدة في أرض مصر ، أي أن موقفه هو موقف الإنكار الكامل لمعانيها الرمزية ، وكما سبق أن ذكرنا عن نظام الثيوقراطية ، فإن الجانب الأكبر من إنجيل موسى متضمن في هذه الفرائض الطقسية . أما رفض هذه الطقوس الرمزية ، فإنه يجرد الإعلان الموسوي من مراميه الإنجيلية .

وفي الآونة الأخيرة عمل هذا الخطأ عمله ، في تقييم النقاد لكثير من أجزاء العهد القديم : وإننا لنجد مدرسة ترجع بأكثر طقوس الناموس إلى الكنعانيين .

ومقصد النقاد من ذلك ، هو وضع الأهمية كلها على الجانب الأخلاقي الذي يقولون أنه وحده الذي له قيمة دائمة .

أما الدليل على هذا التفسير الأخير ، فإننا نجده في الإطار العام لتاريخ ديانة العهد القديم ، كما ترسمه هذه المدرسة ، مدرسة ولها وزن . . . . .

أما النقاد القدامى ، أتباع هذه النظرية ، فقد كانوا يبحثون عن سند كتابي لنظريتهم ، وقد وجدوا هذا فى « وقت » إعطاء الناموس ، أى بعد عبادة العجل الذهبي مباشرة . صحيح أن التتابع أو الترابط التاريخى واضح هنا . ولكن الصلة السببية ، كما يحاول أولئك إقناعنا بها ، غير موجودة . والحقيقة أن محتويات هذا الجزء من الناموس أعطاه الله لموسى وهو على الجبل ولم يعرف بما حدث فى أثناء غيابه ، من جانب الشعب إلا عند رجوعه من الجبل . فلا يمكن أن يكون إدخال كل هذه الفرائض ، خطر للمشرع بعد عبادة العجل .

وأحياناً يقتبس أولئك النقاد ما ورد فى حزقيال (٢٠ : ٢٥) : كبرهان على الصفة العقابية لهذه الفرائض . فالنبي هنا ، يميز بين الفرائض التى رفضها الإسرائيليون ، وبين تلك الفرائض غير الصالحة والأحكام التى لا يحيون بها ، فيقولون : لقد فرض عليهم يهوه هذه الفرائض والأحكام الثانية كعقاب لهم ، لأنهم لم يحفظوا الأولى . . . وعلى ذلك فإن هذه الأحكام والفرائض العقابية التأديبية ، هى الناموس الطقسى .

ولكننا نقول بأنه لا يمكن الأخذ بهذا الرأى ، وعلى الأخص إذا ذكرنا أن حزقيال ، كان النبي الكاهن ، وقد كان من المستحيل بالنسبة له ، أن يعتبر المراسيم التى يقوم بها ، عقاباً وتأديباً من الله . أما هذه الفرائض غير الصالحة والأحكام التى لا يحيون بها ، فلربما كانت تشير إلى الممارسات الوثنية التى مارسها الشعب ، فما بعد كما فى أثناء حكم منسى . حيث ذكر أن من بينها أنهم أجازوا أولادهم فى النار ، كما جاء فى عدد (٢٦) . وقد يقال إن الله « أعطاهم » هذه — ولربما كان هذا لرغبتهم فى السير وراء الأصنام ، « فأعطاهم » الله أو بالحرى تركهم لمشتهى قلوبهم . .

الرمز والمثال :

وفى بحثنا عن الهدف من الناموس الطقسى ، ينبغى أن نضع فى اعتبارنا جانبيه الكبيرين : الجانب الرمزى (symbolical) والجانب المثالى (Typical) والعلاقة بين الاثنين . أما الرمز ، فى معناه الدينى ، فهو شيء يصور لنا ، حقيقة معينة ، أو مبدأ أو علاقة لها طبيعتها الروحية غير المنظورة ، فى صورة مرئية ملموسة . أما الأمور التى يصورها ، فهى أمور حاضرة ، لها تطبيقها وقتئذ .

أما المثال فهو يختلف عن ذلك إذ أنه يرمى إلى المستقبل ، إنه يرتبط بأمور ستتحقق فى المستقبل .

وفى العهد الجديد ترد كلمة « مثال » مرة واحدة ، فى رسالة رومية (٥ : ١٤) حيث يتحدث الرسول عن آدم كمثال للمسيح . وهذا هو المفهوم الفنى اللاهوتى ، الذى تعنيه الكلمة ، والذى كان بلا شك مستخدماً قبل عصر بولس . فلقد كان للاهوتيين من اليهود ، منهجهم فى دراسة رموز الكتاب المقدس . . أما الكلمة فقد أصبح لها مفهومها الفنى ، فمعناها الأصلى هو أنها علامة أو صورة تطبع على سطح رخو ، بضربة أو دفعة . (فالفعل تبتو Tupto ، معناه يضرب أو يطبع هذا المعنى نجده فى يوحنا (٢٠ : ٢٥)[١]. من هنا جاء معنى « شكل » (Form) أو « تمثال » (image) أو صورة ربما لأن ضرب النقود ، أو سك النقود ، ينتج عنه صورة تنطبع على سطح العملة (أعمال ٧ : ٣٤) . ولكن كلمة « تمثال » ، سرعان ما أصبحت تعنى

(١) « ... أبصر فى يديه « أثر » المسامير وأضع أصبعى فى « أثر » المسامير ... »

مثالا أو قدوة (أعمال ٢٣ : ٢٥ ، ٢ تسالونيكى ٣ : ٩) . بهذا المفهوم الثالث يرتبط الاستخدام الفنى الوارد فى (رومية ٥ : ١٤) . . « وللمثال » (Type) يوجد « مقابل المثال » (antitype) ، أو الصورة المقابلة[1] . وهذا أيضاً تعبير فنى استخدمه بطرس فى رسائله ، وكذلك كاتب رسالة العبرانيين . وبطرس يجد فى تاريخ العهد القديم « المثال » أو « القالب الفنى » لأكثر من صورة فى العهد الجديد ، فماء المعمودية بالنسبة له هو « المثال المقابل » للطوفان (١ بطرس ٣ : ٢١) . أما كاتب العبرانيين ، فيرى « المثال » ، أو النموذج فى العالم السماوى ، فبالنسبة له فإن ما يدعوه بطرس من أمور العهد القديم مثالا هو الصورة المقابلة . (anti-type) . (عبرانيين ٩ : ٢٤) والأولى أقرب لعلم اللاهوت . بينما الثانية أقرب للتاريخ . . .

والمشكلة التى تعترضنا هى ، كيف يمكن أن نفس الصورة تقدم لنا فى الوقت الواحد . مثالا ، ورمزاً ؟ ومما لا شك فيه ، أن هذا ما كان ممكناً أن يحدث ، لو كانت تلك الصور غير مرتبطة إحداها بالأخرى ، فلو كانت واحدة منها هى صورة دقيقة لحقيقة معينة ، فلا يمكن — بناء على ذلك — أن تشير إلى حقيقة أخرى فى المستقبل ، تختلف فى طبيعتها عن الحقيقة الأولى . أما حل المشكلة فهو أن ما ترمز إليه وما تمثله لا يختلف أحدهما عن الآخر . إنهما فى الحقيقة شىء واحد ، ولا يختلفان إلا فى أنها تأتى أولا على مستوى معين فى خطوات الفداء ثم تأتى على مستوى أعلى ، فى حقبة لاحقة . وهكذا فإن ما هو رمزى بالنسبة إلى الحقيقة الكائنة أو الحق القائم ، يصبح « مثالا » ، نبوياً ، لنفس هذا الحق فى صورته الأخيرة . من هنا نرى أن « المثال » ،

(١) أو كما نقول « القالب » وطبعة « القالب »

لا يمكن أن يكون مثالا ما لم يكن فى بادئ الأمر رمزاً . فالمدخل إلى بيت « المثالية » هو فى الطرف الآخر من بيت « الرمزية » .

هذا القانون الأساسى ينبغى أن نتدبره فى بحثنا عن العناصر الرمزية فى العهد القديم ، وعن مقابلاتها (antitype) أى ما ترمز إليه . وعندما نستطيع أن نكتشف ما يرمز إليه الشيء ، نستطيع بصورة قانونية ، أن نتقدم لنسأل أنفسنا ، ما الذى يشير إليه « كمثال » حيث أن الثانى ليس سوى الأول وقد ارتفع إلى مستوى أعلى والرباط الذى يربط بين المثال ، ومقابل المثال ، ينبغى أن يكون رباطاً حيوياً ، مستمراً على طريق الفداء . وحيث نسقط هذا من حسابنا ، ونضع بديلا عن هذه الرابطة ، مشابهات عارضة ، جوفاء خالية من المدلول الروحى ، فإن النتيجة سوف تكون كل أنواع المتناقضات ؛ مثال ذلك ؛ الخيط القرمزى الذى علقته راحاب فى الكوة يصور لنا دم المسيح ، والبرص الأربعة فى السامرة يشيرون إلى البشيرين الأربعة !

هذه المغالاة ، قد ملأت عقول المعتدلين ، نفوراً من الرمزية ولكى يتفادوا ذلك ، فضلوا أن يقبلوا الرموز التى اعتبرها العهد الجديد رموزاً وأطلقوا عليها اسم « الرموز الأصلية » أما الرموز التى تحتاج إلى بحث فقد أطلقوا عليها اسم « الرموز المستنبطة (الاستنتاجية) » .

ثم قام العقلانيون بخطوة أخـــرى ، فادعوا بأن كافة الرموز فى العهد الجديد ، ما هى إلا نماذج من التفاسير المجازية للمعلمين (الربانيين) من اليهود . لكن هذا يهدم ثقتنا بشخص الرب ، وبتلاميذه ، فنرى فيهم مجرد مفسرين خياليين .

وهذا التفريق بين « الرموز الأصيلة » و « الرموز المستنبطة » لا سند له ، فمجرد أن العهد الجديد لم يذكر شيئاً على أنه رمز ، لا يمكن أن يقدم دليلا

على أن لا رمز فيه ، فالرموز فى ذلك تشابه النبوات ، فالعهد الجديد كثيراً ما يستلفت نظرنا إلى إتمام بعض النبوات ، البعض منها لم يكن يبدو لنا مطلقاً أنها نبوات ، ومع ذلك فإننا لا نجد أنفسنا مقيدين بذلك فى مجال دراسة النبوات والبحث عن إتمامها فى العهد الجديد ، والأمثلة التى ذكرت فى العهد الجديد عن الرموز ليست على سبيل الحصر ، والاقتصار عليها فقط لا بد أن يؤدى إلى التشويش والخسارة .

والعهد الجديد ، يدفعنا إلى الاهتمام بدراسة رموز العهد القديم. وإننا لنجد مخلصنا ، وهو فى الطريق إلى عمواس ، يبدأ من موسى ومن جميع الأنبياء يفسر للتلميذين الأمور المختصة به فى جميع الكتب ، ولا بد أن البعض منها كان رموزاً وأمثلة .

ولقد وبخ التلميذين ، لأنهما كانا بطيئ القلوب فى فهم هذه الأمور التى تصور عمله وحياته ، والإيمان بها . بل إن كاتب الرسالة إلى العبرانيين ، يرينا أنه كانت فى الخيمة رموز لها دلالتها « كأمثلة » أكثر من أن يستطيع التكلم عنها . (٩ : ٥) . ثم يتحدث عن ملكى صادق « كمثال للرب ، وهو مالم يستطع قراؤه أن يصلوا إلى إدراكه (٥ : ١١) . وبطبيعة الحال لابد أن يدخل ، فى هذا النوع من التفسير الرمزى للعهد القديم ، عنصر من عدم اليقين ، ولكنه على أية حال ، عنصر لا يخلو منه أى تفسير .

نقول ، إنه إلى جانب « المثال » الطقسى يوجد أيضاً فى العهد القديم « المثال » التاريخى ؛ وقد سبق أن تكلمنا عن البعض منها . ولقد كانت هناك أمثلة طقسية قبل زمن موسى ، ولكنها كانت متناثرة فى مواضع متفرقة .

أما الشيء الجديد فهو أنه في عهد موسى قام نظام كبير « للمثل » ، حتى إن كل عمل الفداء ، يجد له تجسيما « مثاليا » على الأرض . « فالمثل » هي ظلال شخص ، هو المسيح . فإن كان المسيح ، كائناً حياً فالظلال التي أتت من قبل ، لا بد أن تحمل نفس الصفة . ويتحدث الرسول بولس في غلاطية (٤ : ٣) ، كولوسي (٢ : ٢٠) ، عن النظام الطقسي ، « كأركان العالم » . وهو يذكر لهم « أركان العالم » ، لأنهم كانوا يتمسكون بالأمور المادية السطحية . ولقد وضع بولس ، بمفهوم أو بآخر ، هذا الكيان الطقسي ، بتقاليده ، ومراسمه ، على مستوى التشبيه بتقاليد ومراسم الديانات الأممية . فلقد كانت مراسم العبادات الوثنية ، تحمل هذه الصورة عينها ، حيث أنها كانت تعتمد على الاتجاه إلى « الرمزية » (symbolism) . وكذلك قام النظام الموسوى ، على أساس الرمزية الطبيعية ولكن هناك كانت القوة الإلهية هي التي تشكل ، وتسيطر . . ولأن الحق ، على هذا النحو ، وجد تعبيره في أشكال مادية ، فإننا نستطيع أن نقول بأنه ظهر في مستوى أقل من الحقيقة .

ولقد احتفظ لنا العهد الجديد بصورتين في إطار هذا الأسلوب الظاهرى ، هما : المعمودية ، والعشاء الربانى . ولكن العهد القديم كله ، كان يدور في دائرة الرمزية المادية . ولذلك نجد كاتب العبرانيين (٩ : ١) يتحدث عن الخيمة بأنها « قدس عالمى » ، أى أنها قدس ينتسب إلى هذا العالم المادى . ولقد كان من الواجب ، على هذا النحو ، أن توجد خلفية صناعية يظهر فيها حق الفداء . فالحق لا يقوم على الهواء ، أما في العهد الجديد فنجد الحقائق المكملة التي يرتبط بها . بينما كانت هذه الحقائق عينها ، في طور الإتمام ، ظهرت بها صورة مؤقتة في النظام الطقسي .

ومما سبق نرى أن المفهوم الرمزى ، والمفهوم المثالى ، للطقوس لا يسيران معاً فى خطوة متكافئة . فالناموس تمم عمله الرمزى : بطبيعته الكامنة المدركة بالفعل . أما فى « المثال » فالأمر يختلف . وحتى لو كنا نلمس المقصود من جانب الطقوس ؛ فإن الأمر الأكثر صعوبة هو التنبؤ بما يمكن أن يحل محلها ، ويأخذ مكانها ، فى المستقبل . هنا احتاج « المثال » ، إلى معونة النبوة لتفسيره (انظر مثلا إشعيا ٥٣) . وينبغى ألا نستنتج فى نور معرفتنا « بالمثل » ، وسهولة تفسيرها بالنسبة لنا ، إن الأمر كان كذلك بالنسبة للاسرائيليين . . فمما لا يتفق مع منطق التاريخ ، أن نفترض أن مفاهيمنا المتقدمة عن هذه الأمور كانت هى مفاهيم العهد القديم . أما إن أولئك لم يصلوا إلى الإدراك الكامل لها . فإن ذلك لن يقلل شيئاً من الدلالة الموضوعية التى كانت فى قصد الله لهذه « المثل » ((Types)) ولكننا قد نقع ، من الجانب الآخر ، فى خطأ أقسى : أن نبقى على رمزية ، وشكلية العهد القديم فى زمن العهد الجديد . وهذا ما تفعله كنيسة روما على أوسع نطاق . وعن هذا الطريق ، فإنها ، بدلا من أن تسمو بمادة « المثل » إلى مستوى أعلى ، فإنها تقدم نسخة مكررة معادة من القديم . . وفى هذا هدم لجميع الرموز :

الخيمة :

والخيمة تقدم لنا أحد الأمثلة القوية الواضحة ، على وجود « الرمزى » و « المثالى » ، فى واحدة من الصور الأساسية فى ديانة العهد القديم . إنها تتضمن ، كأساس ، فكرة سكنى الله مع شعبه . لقد يبدو فى صورة رمزية ، فى إطار ديانة العهد القديم ، كما يبدو كمثال بالنسبة لعمل الخلاص فى التدبير المسيحى . إن الخيمة — كما كانت — ثيوقراطية مركزة . فهدفها الرئيسى ،

هو تحقيق سكنى الله مع شعبه كما يتضح من (خروج ٢٥ : ٨ ، ٢٩ : ٤٤، ٤٥) . أما الخيمة ، فإنها تستعمل هذا الاسم ، من الأصل العبرى (مشكن « mishkan ») أى « مسكن » . ومع أن ترجمتنا الحالية تأخذ عن السبعينية ، والفولجات اللاتينية ، فتترجم الكلمة « خيمة » ، إلا أن الخيمة أيضاً تشير إلى مكان السكنى . فكل خيمة « مشكن » ؛ ولكن ليس كل « مشكن » خيمة . (وتوجد كلمة فى العبرانية بمعنى خيمة هى عوهيل ohel) .

أما سكنى الله ، فينبغى ألا يؤخذ ، على أن الله محتاج ، كما يقول سبنسر إلى بيت يأويه ، ويجد فيه راحته ، فحتى عند الوثنيين لم يكن هذا مفهومهم عن معابدهم . فالمحراب ، دائماً هو مكان اللقاء بين العابد وبين إلهه ، حيث يتحادث معه . ولو كان الإسرائيليون قد ربطوا بين « المشكن » ، وبين فكرة منخفضة عن الألوهية ، فلا بد أنهم كانوا قد وضعوا تمثالا ما لله . لأن إلهاً يحتاج إلى مأوى ، لا بد أن يكون له جسم . وفى الفقرات التى اقتبسناها نرى بوضوح ، أن الله فى إقامته للخيمة ، لم تكن به حاجة لسكناه هو ذاته ، ولكن علاقته بإسرائيل استلزمت إقامة خيمة الشهادة . زد على ذلك أن تلك الخيمة ، لا يمكن أن ترمز إلى ما هو « يهوه » فى ذاته ، أو فى أعماله ؛ فهى لا تحد الله أو تحيط به بأى صورة من الصور أما مفهومها ، فيبدو واضحاً ، حينما ندرك المعنى المجازى — الذى كثيراً ما يكون مقصوداً — للفعل « يسكن » . إنه يعنى الملازمة القريبة أو الرفقة الحميمة . (انظر تكوين ٣٠ : ٢٠ ، مزمور ٥ : ٤ ، أمثال ٨ : ١٢) إن سكنى الله ، مع شعبه ، يشبع رغبة فى قلب الله ، أن يلتقى الله قرعته مع شعبه أى أن يكون لهم مثاله . وإذ ندرك هذا المفهوم ، فإنه يساعدنا على تقدير محبة قلب الله ، وحرارة عواطفه وعمله لخير الإنسان ، فى ديانة العهد القديم .

ولأن هذا الترابط بين الله وشعبه ، هو الفكرة الكامنة خلف إقامة المسكن ، يمكننا أن نفهم لماذا اختار الله «خيمة» لتكون مسكناً له . فلقد كان الإسرائيليون يسكنون فى خيام ، ولم يكن هناك برهان على أن الله يلتقى بقرعته معهم ، أقوى من مشاركتهم السكنى فى خيمة مثلهم . زد على هذا أن المواد التى صنعت منها الخيمة كان ينبغى أن تأتى من تقدمات الشعب الاختيارية حتى تكون رمزاً لرغبتهم الصادقة ، فى أن يسكن الله بينهم ويتضح اللقاء الدينى بصورة جلية فى اسم آخر للخيمة هو « خيمة الاجتماع » (عوهيل موعد) أما الاجتماع فلا يعنى اجتماع الناس بعضهم ببعض ، بل يعنى ، اجتماع يهوه بشعبه (هنا نرى أن الترجمة السبعينية والترجمة اللاتينية (الفولجات) ، قد استخدمت مسبقاً هذا المعنى ، حينما ترجمت الاسم إلى « خيمة الشهادة » ؛ ولكن الترجمات الانجليزية ، لم تسر فى هذا الاتجاه) . إن كلمة « اجتماع » لا تعنى شيئاً عارضاً ، بل شيئاً مرتباً من قبل ، إنها تعنى أن يهوه ، قد أعد المكان ، ورتب الزمان ، الذى فيه يلتقى مع شعبه . وهذه الفكرة ذات أهمية كبرى ، لأنها إحدى الدلائل ، على الصلة الواعية المتبادلة ، بين الله والإنسان . وهى الصورة التى تميز ديانة الكتاب (انظر خروج ٢٩ : ٤٢-٤٣، عاموس ٣ : ٣) .

وكون هذا الاجتماع ، هو للتحادث فإن الدليل عليه هو الاسم الثالث « خيمة الشهادة » ، (أعوهيل هايدوت ohel haeduth) والشهادة هى اسم للناموس ؛ لقد كان الناموس قائماً ، وبناء عليه وضعت شهادة دائمة ليهوه فى الوصايا العشر ، أو لوحى الشهادة ، فى قلب تابوت العهد ، كما أن الوصايا كانت موجودة فى كتاب التوراة المشتمل على الناموس ، والذى

وضع إلى جانب التابوت وليس بداخله (تثنية ٣١ : ٢٦) ولكن مع أن « الشهادة » ، مرادفة « للناموس » ، فإنها أيضاً مرادفة « للعهد » (بيريت Berith) حتى أنها ترتبط بهذا المعنى . فهى من ناحية شهادة ضد إسرائيل (تثنية ٣١ : ٢٦ ، ٢٧) ، ولا شك أنها كانت شهادة لخيرهم : فهى تؤكد بذلك طبيعة النعمة والفداء ، فى إعلان الله لإسرائيل (مزمور٧٨ : ٥ ، اقرأ مزمور ١١٩) .

جلال الله ، وقداسته :

بينما تؤكد هذه الصورة ، مدى لطف الله ، وتنازله العجيب للاقتراب من شعبه وسكناه فى وسطهم حاملة صدى مراحم الله من نحو إبراهيم ، فإنها من الجانب الآخر ، تقدم لنا صورة ، لم تبد واضحة تماماً فى عهد الآباء ، هى صورة قداسة الله ، وسموه . إن الخيمة تحمل اسماً آخر . إنها « القدس » (المِقْدَش miskdash) ومن الصعب علينا أن نصل إلى إدراك مدى ما يتضمنه هذا الاسم . لأن كلمة قداسة فى العهد الجديد ، قد أصبحت محددة . بعض الشيء وأصبحت قاصرة على المفاهيم الأخلاقية . أما التطبيق القديم الذى منه نبع المفهوم الأخلاقى الجديد ، فهو يشير إلى جلال الله ، وعظمته ، وسموه ، ليس كمجرد أمر مزعوم أو مفروض بل كجوهر كامن فى الطبيعة الإلهية لا ينفصل عنها ، حتى إننا نستطيع أن نقول إن قداسة الله ، هى طبيعته الإلهية التى تجلله بالكرامة والسمو ، فوق كل المخلوقات ، والكائنات .

ومن الطبيعى أن يكون موقف المخلوق ، تجاه خالق نظير هذا ، هو موقف الاحترام الشديد والخوف العميق وهذا الموقف ، نستطيع أن نستشفه بجلاء

مما ورد فى أشعياء (٦) وإننا نلمسه فى إعلان العهد القديم . أكثر مما نلمسه فى العهد الجديد . ولو أننا فى العهد الجديد . نراه بصورة كافية حتى ليبدو أنه لا مبرر للتركيز فقط على محبة الله كما يفعل البعض (إقرأ ايو ٤ : ١٨) أما الرهبة أمام قداسة يهوه ، فليست — قبل كل شىء — بسبب الشعور بالخطية ، إنها أعمق من هذا بكثير ولو أن الإحساس بالخطية يقوى ويشتد نتيجة لهذه الحقيقة الأعمق . إن المقارنة بين السيرافيم الذين يستشعرون جلال الله وعظمته ، ولكنهم بلا خطية وبين النبى إشعياء ، الذى كان يستشعر الحقيقيين ، أمر يدعو إلى التأمل (إشعياء ٦) . أما طبيعة القدس فى الخيمة فهى تعلن الحقيقيين أيضاً ، فأفراد الشعب ، مع إن الله يحبهم ، ويفيض بلطفه عليهم ، إلا أنهم ينبغى أن يكونوا على بعد من الله — ينبغى أن يكونوا فى فناء الدار فقط . الكهنة فقط ، هم الذين كان لهم الحق فى الدخول إلى القدس ، ليس استناداً على برهم ، بل لأن ضرورة الخدمة كانت تستدعى ذلك حتى الكفارة التى كانت تقدم باستمرار ، والتى كان من المفروض ، أن تزيل العجز الأخلاقى ، لم تستطع أن تحجب هذا المبدأ البارز : إنه ينبغى أن تكون هناك مسافة فاصلة بين الإنسان ، وبين الله .

وإننا لنرى أن تلازم هذين العنصرين : الاقتراب بثقة إلى الله ، والاحترام العميق لجلال الله ، هو السمة المميزة لديانة الكتاب المقدس من البداية إلى النهاية لها . وحتى ما يقدمه لنا يسوع المسيح ، فى العهد الجديد ، يحتفظ بهذين العنصرين . فهو حينما يعلمنا أن نخاطب الله بروح البنوة هاتفين « يا أبانا » ، يضيف إليها « الذى فى السموات » ، وذلك لئلا تدفعنا ، محبة الله ، والثقة به ، إلى النزول إلى مستوى الألفة غير اللائقة من نحو الله ، بل إن وجود الكاروبين المظللين على تابوت العهد فى قدس الأقداس ، يعطينا صورة مهيبة لجلال الله

وقداسته – فالكاروبيم هم خدام عرش الله فهم ليسوا ملائكة بمعنى الكلمة ، لأن الملائكة يقومون بمهام مختلفة ويؤدون رسائل يكلفون بها. ولكن الكاروبيم يلازمون عرش الله لا يستطيعون مغادرته ، فهم يعلنون جلال الرب « يهوه » سواء بوجودهم أو بتسبيحهم الذى لا ينقطع . (إشعيا ٦ : ٣ ؛ رؤيا ٤ : ٨ ، ٩) أما الصورة الثانية التى تصطبغ ، بشكل أعمق ، بالصبغة الأخلاقية لفكرة القداسة ، فإننا نجدها أيضاً فى خيمة الشهادة ، فهى – إلى حد ما ، كما سبق القول – سبب منع الدخول إلى الخيمة ، كما تبدو بصورة إيجابية فى ضرورة الطهارة التى كان يجب توفرها فى الكهنة وفى الذبائح التى كانت تقدم باستمرار فى الخيمة .

مكان العبادة :

وتتجلى أيضاً فكرة حضور الله فى الخيمة ، فى أنها ، المكان الذى يقدم فيه الشعب عبادته لله .. إنها – القصر الملكى الذى يتقدم فيه الشعب بولائهم وإكرامهم للملك .

وهذه الصورة تتضح فى القدس ، وما يضمه ، فقد كان يضم ثلاث قطع رمزية : مذبح البخور ، ومائدة خبز الوجوه ، (أى إعلان حضرة الله) ، والمنارة . أما البخور ، فهو رمز للصلوات المرفوعة لله ، ورمزية البخور تكمن أولا فى أن دخانه هو الخلاصة المصفاة لهذه التقدمة ، كما تكمن فى حركة صعوده إلى أعلى . أما قرب مذبح البخور من الحجاب أمام قدس الأقداس ، فهو يرمز إلى امتياز الصلاة ، وقربها من قلب الله وقد كان البخور يتصاعد باستمرار أمام الله . أما رائحة البخور الزكية (فى المفهوم الدينى العبرى) ، فقد كانت تعبيراً عن رائحة الرضى والسرور للرب .. ومائدة خبز الوجوه ،

(خروج ٢٥ : ٣٠ ، لاويين ٢٤ : ٥ — ٨) . فهى ترمز إلى تقدمة طعام وشراب . وكما سنعرف فيما بعد ، فى دراستنا لناموس الذبائح ، كانت هذه التقدمات ، تشير إلى تكريس كل طاقات وإمكانات الحياة لله . أما المنارة ، فرغم صعوبة تحديد ما تعنيه تماماً إلا أننا نستطيع أن نقول إنها يجب أن تسير فى نفس الخط الذى تسير فيه القطعتان الأخريتان ، أى الصلاة ، وأعمال إسرائيل الصالحة . ولكن المشكلة تكمن فى معرفة ما تختلف فيه عن القطعتين الأخريتين : هنا نرى فى نور ما ورد فى زكريا (٤ : ٢) ورؤيا (١ : ٢٠) . إن المنارة تشير إلى تأثير الأعمال الصالحة على الذين هم فى الخارج : « لكى يروا (الناس) أعمالكم الحسنة ، ويمجدوا أباكم الذى فى السموات » (متى ٥ : ١٤ — ١٦) ؛ إن النور له مدلوله الرمزى فى الكتاب المقدس أكثر من أى عنصر طبيعى آخر ، فهو يظهر بقوة فى الدوائر الدينية الثلاث فهو نور المعرفة ، ونور القداسة ، ونور الفرح .

هذه الأمور المتعددة نجدها على شكل رموز فى خيمة الشهادة ، على أساس سكنى الله هناك . أما الصبغة الرمزية لها ، فينبغى أن لا تفهم على أنها تنفى الواقع الحقيقى ، وكفايته . فلقد كانت هناك فائدة مقدسة لكل شىء فى الخيمة . إنها وسائط حقيقية للنعمة . ولهذا ، فإن السؤال الذى يسترعى انتباهنا هو : كيف نفهم مدلول حضور الله فى الخيمة ؟ . هل هو بمدلول رمزى ؟ أم هو بصورة روحية محضة ؟ أم هو بصورة منظورة خارقة للطبيعة ؟ هذه هى مشكلة « الشكيناه Shekinah » ومنذ مئات السنين ، ساد مثل هذا الاعتقاد الأخير ، بين أحبار اليهود ، وعلماء المسيحية . وفى أواخر القرن السابع عشر (سنة ١٦٨٣) رفض فترنجا (Vitringa) ونظرية الظهور المرئى ، واستبدلها بحلول روحى غير منظور ، مستنداً على تفسير ما جاء فى

لاويين (١٦ : ٢) ، وهى نفس الكلمات التى اتخذت أساساً لنظرية الحلول الظاهر المنظور . أما تفسيره لتلك الكلمات فهو أن السحابة المذكورة هنا ، هى سحابة البخور الذى كان رئيس الكهنة يقدمه ، وليس سحابة ظهور الله فوق الطبيعى .. وقد كان الشعب ، فى ذلك الحين ، حساساً لكل ما هو فوق طبيعى حتى أنهم ثاروا على فترنجا ، فاضطر إلى سحب نظريته ، وعاد إلى الرأى القديم .

وفى منتصف القرن الثامن عشر ، احتدم الجدال مرة ثانية ، فانتصرت نظرية الظهور الروحى غير المنظور . ومنذ بداية القرن التاسع عشر ، وحتى الآن ، وجدت نظرية الظهور المنظور كثيرين من المؤيدين لها ، ولو أن كثيراً من الاعتراضات السابقة حامت حولها ، مما اضطر أتباعها إلى الاتجاه إلى نوع من الحل الوسط .

فالرأى الآن هو أن المجد الإلهى ، كان ظاهراً بصورة فوق طبيعية ، فى قدس الأقداس ؛ ولكنه لم يكن هناك بصفة دائمة ، بل اقتصر على يوم الكفارة السنوية عندما كان يدخل رئيس الكهنة إلى ما وراء الحجاب .

ومن الواضح أن الآراء بخصوص هذا الموضوع تأثرت بالأفكار اللاهوتية أكثر مما بالدلائل التى يقتضيها التفسير .

ومع أن فترنجا قد يكون الوحيد الذى اتجه إلى تحليل هذه المشكلة بعقل تفسيرى محايد ، إلا أن تفسيره لما ورد فى لاويين (١٦ : ٢) لا يمكن قبوله فهو يقرن ما ورد عن السحابة فى اللاويين (١٦ : ٢) بما ورد فى (١٦ : ١٣) . هذه المطابقة بينهما ، لا وجود لها ، ووجود كلمة « لئلا يموت » الواردة فى الموضعين لا يشكل أساساً كافياً لإثبات ذلك ، لاختلاف

القرينة ، فالمقصود من اللاويين (١٦ : ٢) هو وجوب أن يحترز هارون من الدخول كل وقت إلى القدس داخل الحجاب ، فإنه إذا دخل فى غير الوقت المحدد ، فإنه يعرض نفسه لخطر الموت ، لأن فى الداخل إعلان مجد حضور يهوه فى السحابة والتحذير : « لئلا يموت » يرتبط بوجود السحابة . وأما فى العدد (١٣) فيأتى التحذير إلى رئيس الكهنة ، من أنه فى دخوله إلى قدس الأقداس ينبغى أن يغطى نفسه بسحابة من البخور ، لأنه ، بدون ذلك ، يعرض نفسه لخطر الموت . فالموت هنا يرتبط بعدم إطاعة الوصية فى إطلاق سحابة البخور . زد على هذا أنه فى عدد (٢) نجد الكلمة فى الأصل «السحابة» بينما فى عدد (١٣) ترد الكلمة « سحابة » بدون أل التعريف « السحابة » الأولى ، لا بد أنها « السحابة » المعروفة جيداً ، والتى سبق ذكرها والتى رافقت الشعب فى رحلاتهم إنها سحابة ظهور الله ، ومجد . أما سحابة البخور المذكورة فى عدد (١٣) ، فلم يسبق ذكرها على الاطلاق فلذلك نجدها بدون أداة التعريف .

وحينما تقترن فى العهد القديم ، كلمتا « سحابة » و « ظهور » فالإشارة لابد أن تكون إلى « سحابة » الحضور الإلهى عدد (٢) فأن تركيب العبارة لايترك مجالا مطلقاً للظن بأنها سحابة بخور يجب إطلاقها .

وعند تدشين الخيمة ، والهيكل ، نجد أن بهاء مجد الله ، قد ملأ القدس (خروج ٤٠ : ٣٤ ، ١ ملوك ٨ : ١٠ — ١٢) ومن الصحيح أيضاً أن مجد الرب قد ارتفع عن المكان بعد ذلك لإننا نقرأ أن الكهنة الذين لم يستطيعوا أولا أن يقفوا للخدمة بسبب السحاب لأن مجد الرب ملأ البيت ، عادوا مرة

ثانية إلى الخدمة ، ولكن كون المجد الإلهي قد ارتفع جميعه ، ولم يبق منه شئ فهذا ما يُذكر . ومع هذا فان الافتراض الأخير ، أمر طبيعي فقد رأى حزقيال ، أبان السبي مجد يهوه ، وقد غادر الهيكل . (حز ١٠ : ١٨ ، ١١ : ٢٣) . ويشير حجي إلى أن الهيكل الذى أقيم بعد السبي ، كان ينقصه شئ بالقياس إلى هيكل سليمان (حجى ٢ : ٧) . ويتحدث المرنم عن القدس فى عبارات تشير إلى أن مجد الرب يرتبط به ارتباطاً كلياً (حز ٦٣ : ٢) . وبالإتفاق مع هذا ، لدينا شهادة بولس الرسول ، الذى يتحدث عن «المجد» كواحد من الامتيازات العظيمة التى كانت تميز شعب الله . (رومية ٩ : ٤ ، مع أعمال ٧ : ٢ ، رؤيا ١٥ : ٨ ، ٢١ : ١١ ، ٢٣) .

وهكذا نرى أن الخيمة ، لم تكن فقط تشير بصورة رمزية إلى سكنى الله وسط إسرائيل ، بل كانت بالفعل - تشمل هذه السكنى . ولكن هل كانت الخيمة ، هى بيت الرب فحسب - أم كانت بيت الرب ، والشعب معه أيضاً ؟ والجواب الصحيح ، هو أن الخيمة كانت بجملتها ، بيتاً للرب فلم يكن هناك قسمان ، وقسم للرب وقسم للشعب ، فالقدس ، نظير قدس الأقداس هو ملك للرب وحده ، أمّا الشعب ، فقد كان الرب يستقبلهم فى بيته كضيوف ، ولا يغير من الحقيقة شيئاً أن هذا يتم حرفياً فى العهد القديم بل رمزياً فقط ، تماماً كما كان تطهير الشعب ، والتفكير عن خطيئة ، يتم بصورة رمزية ، إلا أن هذا لم يقلل من أهميتها شيئاً ، كان هذا الامتياز حقاً لكل إسرائيلى (مزامير ١٥ ، ٢٤ ، ٢٧) .

نقول : إن كان الخيمة ترمز إلى مسكن الله السماوية وكان أعظم رجاء لشعب الله هو أن يستقبلهم الله فى أكمل شركة معهم ، فلا بد أن يكون فى

الخيمة ما يعكس أو يرمز ، مسبقاً ، لهذه الحقيقة ، — بلا استثناء — هذا ما نراه بوضوح فى إطلاق نفس الأسماء — بلا استثناء — على القدس الأرضى ، كما على القصر السماوى : مثل « معون (ma'ore) » و « هيكل (hekhal) » و « ذبهل (Zebhul) » .

وهذه نقطة لها أهميتها اللاهوتية ، فهى تتعلق بموضوع طبيعة الديانة ، ودور الله ودور الإنسان فيها وفى شركة العهد المثالية التى تصور لنا هنا ، نرى العامل العامل الإلهى هو المسيطر الغالب فالإنسان يبدو مسموحاً بالدخول ، متطهراً ليتوافق مع حياة الله ومعتمداً عليها والتقوى فى مفهومها الكتابى مركزها هو الله . المسيح ، كانت الخيمة مثالا له :

المسيح ، كانت الخيمة مثلا له :

إن المدلول المثالى للخيمة ، نستطيع أن نصل إليه برجوعنا إلى مدلولها الرمزى . . وهكذا ينبغى أن نسأل أنفسنا أين ظهرت هذه المبادئ ، والحقائق الدينية ، التى تعلمنا اياها الخيمة ، أين ظهرت ، فى تاريخ الفداء بعد ذلك فى كمال تطورها ؟ .

إننا نجدها أولا فى المسيح الممجد . وعن هذا يتحدث كاتب البشارة الرابعة — يوحنا (١ : ١٤) . فالكلمة ، الذى صار جسداً هو الذى سر الله أن يحل فيه أو يسكن بين البشر لكى يعلن نعمته ومجده ، وفى يوحنا (٢ : ١٩ — ٢٢) يتنبأ يسوع بأن هيكل العهد القديم ، الذى يقوم أعداؤه بهدمه ، بعداوتهم له ، سوف يقيمه فى أيام ثلاثة : أى عن طريق قيامته . وهذا يؤكد التطابق بعد بين قدس العهد القديم ، وشخصه الممجد . ففيه سوف يبقى إلى الأبد كل ما كانت تعنيه الخيمة ، ومن بعدها الهيكل ، إن المبنى

الحجرى قد يختفى أما الجوهر فسرمدى خالد . فى كولوسى (٢ : ٩) يعلمنا بولس أن فى المسيح ، يحل كل ملء اللاهوت جسدياً ويجب أن تقرن هذه الأقوال بما قاله الرب يسوع النثنائيل فى يوحنا (١ : ٥١) حيث يتحدث عن شخصه بأن فيه تم ما قاله يعقوب : « ما هذا إلا بيت الله ، وهذا باب السماء » فى كل هذه الحالات فإن حلول الله فى المسيح حقق كل الأهداف ، التى أقيمت لأجلها الخيمة فى ظعصر موسى أنه أسمى وأكمل تحقيق لما كانت الخيمة تمثله من قداسة وإعلان للحق .

والخيمة أيضاً « مثال » للكنيسة :

وما ينطبق على المسيح ، ينطبق أيضاً على كنيسته وفى الخيمة أيضاً نرى « المثال » لها ، ولا يمكن أن تكون غير ذلك ، حيث أن الكنيسة هى جسد المسيح المقام ، لأجل هذا لقبت الكنيسة « ببيت الله » (أفسس ٢ : ٢١ — ٢٢ ١ تيموتاوس ٣ : ١٥ ، عبرانيين ٣ : ٦ ، ١٠ : ٢١ ١ بطرس ٢ : ٥) . كما أن ذلك ينطبق على المؤمن كفرد فهو « هيكل الله » (١ كورنثوس٦ : ١٩ وينبغى أن نلاحظ أن « بيت الله » فى العهد الجديد ، ليس مجرد صوره للشركة بين الله وبين كنيسته ، ولكنه يشير بصفة خاصة إلى مسكن الرب فى العهد القديم أما أعظم تحقيق لفكرة الخيمة ، فسيتم فى المرحلة الاسخاتولوجية أو الأخيرة ، فى تاريخ الفداء كما جاء فى سفر الرؤيا (٢١ : ٣) . ومايستلفت النظر هنا ، هو أنه اعتماداً على ما ورد فى أشعيا (٤ : ٥ ، ٦) .

ستتسع مساحة الخيمة ، أو الهيكل ، لتصبح فى إتساع أورشليم الجديدة بأكلها — أما الحاجة إلى الخيمة ، أو إلى الهيكل ، فى صورتهما الرمزية ، والمثالية ، فدليل على عدم كمال الثيوفراطية الحاضرة ، وحينما تصل الثيوقراطية

إلى مستوى النموذج الإلهي . حينئذ لا تعود هناك حاجة إلى الرمز أو المثال . وهذا هو السبب الذى من أجله يقول الرائى : « ولم أر فيها هيكلا » (عدد٢٢) هذا لا يجعلها « المدينة التى بدون كنيسة » بل بالتعبير الكتابى نقول إنها ستكون المدينة التى أصبحت بجملتها كنيسة . . .

. نظام الذبائح فى الناموس :

أما الخط الرئيسى الثانى فى الناموس الطقسى ، فهو المتعلق بالذبائح . فطقوس تقديم الذبائح ، كانت محور العبادات فى الخيمة . فالمذبح نفسه كان بيتاً لله . . . خيمة مصغره . لذلك فقد وصف على أنه المكان الذى يصنع فيه الله اسمه ، ويلتقى بشعبه . خروج (٢٠ : ٢٤) . إن النواميس المتعلقة بالخيمة فى الأصحاحات الأخيرة من سفر الخروج تعقبها مباشرة نواميس الذبائح فى الإصحاحات الأولى من سفر اللاويين .

أما الذبائح فأنها [تبدأ بالناموس الموسوى ، إذ نقرأ فى الكتاب أن قايين وهابيل قدما للرب قرابينهما . وأن نوح قدم ذبائح لله ، بعد الطوفان . هذه الذبائح تتعلق بحالة الخطية ، ففكرة الذبيحة الصلة بحقيقة الخطية . ولكى نصل إلى مفهوم واضح أكيد ، عن صلة الذبيحة بالخطية ، علينا أن نميز بين الهدفين الرئيسين ، من تقديم الذبيحة وهما التكفير والتكريس . ومن الواضح أن الكفارة لا تكون ، ما لم يكن الإنسان مبيعاً تحت الخطية . فالعنصرالكفارى فى الذبيحة ، يرتبط إرتباطاً كاملا بحقيقة الخطية ، ويستمد حقيقة وجوده منها . إنه يختلف عن عنصر التكريس . فالتكريس تستلزمه الخطية ، أساساً ، أنه قديم قدم الدين نفسه . بل أنه يشكل جوهر الدين . ولكن وجود

التكريس أصلا فى الديانات التى لا يتبلور فيها مفهوم الخطية لا يجعلنا نستنتج أن إرتباط الذبائح بالتكريس ، قديم قدم فكرة التكريس نفسها .

والأصوب هو أن طقوس التكريس الظاهرية ، هى نتيجة وجود الخطية فما لم تكن هناك خطية بين الإنسان ، وبين إلهه ، لكان الإتصال مباشراً وروحياً ، ولكانت العبادة لا تحتاج إلى وساطة ، أو رمز بين المخلوق وخالقه. هذا الفرق بين مفهومى الذبيحة ، كان له أثره ؛ فى إثارة التساؤل : هل الذبائح من مصدر إنسانى خالص ، أم بأمر إلهى . أما بالنسبة للمفهوم التكفيرى فى الذبيحة ، فلا بد وأن يكون هناك أمر إلهى . وحتى ولو أدرك الإنسان من نفسه فكرة الكفارة ، فان الأمر يستلزم موافقة الله الجلية حتى تدخل الكفارة إلى الإطار العملى . ومن الجانب الآخر فإن فكرة التكريس كامنة فى الإنسان . ومن الملاحظ أنه بعد السقوط إتجه الإنسان إلى أن يخلع على هذه الفكرة ثوبها الخارجى الظاهر ، لأنه شعر أن الخطية قد فصلت بينه وبين إلهه ، حتى انتفت فكرة تقديم ذاته مباشرة إلى الله .

ويجب أن نقر بأن أسفار موسى — لا تذكر لنا نشأة نظام الذبائح ، سواء فى صورتها التكفيرية ، أم فى صورتها التكريسية . ويقول البعض إننا نجد ذلك فى تكوين (٣ ؛ ٢١) . فالأقمصة التى صنعتها الله لتغطية عرى آدم وحواء كانت من جلود حيوانات ، وكان معنى هذا أن حياة حيوانية تلزم لتغطية الخطية . ولكن مما يتعارض مع هذا الرأى أن الكلمة المستخدمة لعمل الله هذا ، ليست الكلمة الفنية المستخدمة فى الناموس للكفارة أو تغطية الخطية بالذبيحة . أن الكلمة هى مجرد الفعل « البستهما » ، وهى كلمة لم تستخدم قط فى الناموس ، للتعبير عن التكفير عن الخطية .

وبينما لا يحدد الناموس ، نوعاً معيناً من الذبائح للتكفير ، فإننا نراه يخصص تقدمات ثمار الأرض ، غير الدموية لهدف التكريسى فقط . في الذبيحة الدموية يقترن معنى التكفير . بمعنى التكريس . والاتحاد بين هذين المفهومين نراه أيضاً في تقدمات التكريس حيث لم تكن تقدم ثمار الأرض إلا إذا كانت قد سبقتها ذبيحة دموية ، أما لتقدمه غير الدموية لا تنفي فكرة الكفارة ، بل تفترض وجودها . أما استخدام الذبيحة الدموية دائماً للتكفير . فذلك لوجود عنصر الدم فيها . وبحسب الناموس ، بدون سفك دم لا يحصل تكفير عن الخطية .

تقدمات . . . عطايا . . . ذبائح :

أما الاطار الذي يضم كافة الذبائح . فهو « القربان gorban » أو التقدمة (الكلمة حرفياً : الشيء الذي يُقَرَّب) . وهناك كلمة ثانية للاشارة إليها هي « متنوت قدش (Mattenoth and godesh) » ، أي عطايا القداسة » ، ويبدوا أن هذا التقسيم بني على عنصر التكريس فيها . أما أن التكريس عطية ، فهو أمر يبدو طبيعياً . أما الكفارة فمن الصعب أن نطلق عليها هذا الاسم ، ولو إننا سنرى فيها شيئاً من ذلك ، حينما سنعرض لها بالدراسة .

أما كون التقدمات ، والذبائح عطايا ، فهو أمر على جانب كبير من الأهمية لنا لفهم طبيعة الذبيحة ، والنقطة التي ينبغي ملاحظتها هي أن « التقدمات » ، و « العطايا المقدسة » ، هي تعبيرات عامة أنها تضم الذبائح ، كما تتسع لتضم ما هو أكثر من الذبائح . فكل ما هو مخصوص ليهوه بأية صورة من الصور ، يمكن أن يطلق عليه هذين الاسمين ، ولكن ليس كل شيء من هذا القبيل ، يمكن أن نطلق عليه ذبيحة . أن كل ذبيحة هي عطية

مقدسة . ولكن ليست عطية مقدسة هى ذبيحة . ومن المؤسف أننا لا نجد فى الناموس – حتى نستطيع الفهم الصحيح لهذا الأمر – تعبيراً مميزاً لهذا القسم من العطايا المقدسة ، حتى أنه [يبقى أمامنا إلا الرجوع إلى الكلمة اللاتينية (Sacrificium) التى منها اشتقت الكلمة الإنجليزية ذبائح (Sacrifices) والتى لها أصلا مفهوم أكثر شمولا مما لها الآن . .

نقول إن ما يميز الذبيحة عن سواها ، مهما كان سواها مقدساً ، هو أن جزءاً من الذبيحة أو كلها كان يقدم فوق المذبح ، وبدون المذبح لا توجد ذبيحة . أما وضع الذبيحة على المذبح ، فهو أمر له معناه العميق ، إنه يعنى قبول يهوه للذبيحة واستهلاكه المباشر لها . لأن يهوه يسكن فى المذبح . وفى لغة تصويرية مجازية ، يعبر الناموس عن استيعاب (واستهلاك) الرب للذبيحة حينما يتحدث عنها « كطعام للرب » أو « وقود رائحة سرور للرب » . ثم جاء الأنبياء بعد ذلك معلنين احتجاجهم على هذا المفهوم المادى ، وكأن الله يحتاج فى طبيعته إلى الطعام ، أو التلذذ بحاسة الشم .

أما المعنى الذى يرمى إليه الناموس ، فهو أن الله ، فى صلته القائمة مع إسرائيل ، كإله إسرائيل ، هو بحاجة إلى ذلك ، ولذلك اختار إسرائيل وأمرهم بهذه الخدمة الطقسية ، ليتصاعد الحمد والتكريس له على الدوام .

والناموس كله تسوده هذه النغمة . وروحه ، وعلى الأخص فى نظام الذبائح ، هى روح ديانة ، مركز دائرتها الله لا سواه . وحيث أن الخدمات الدينية من نحو الإنسان فى العهد القديم ، كانت نسبياً ، فى حدود ضيقة ، فإن هذا الانطباع ، يصبح أكثر قوة . إنه سمة مميزة لدائرة الديانة الكتابية ، تحت كافة الظروف . وكل نشاط داخل هذه الدائرة ، هو خدمة ، ليس فى

مفهومها الإنسانى المزيل ، بل بمعنى أنها — فى حقيقتها — موجهة إلى الله . كذبيحة بالمعنى الدقيق لها فى مفهوم العهد القديم .

وقد يشطح الفكر بالبعض ، فيتصور أن الذبيحة لا تزيد عن كونها عبادة . صحيح أن الذبيحة تتضمن العبادة ، ولكن العبادة ليست هى كل الذبيحة . . . العبادة فى الذبيحة ، تشكل نصفها فقط ؛ ذلك النصف الذى يصل الإنسان بالله . أما النصف الثانى الذى يصل الله بالإنسان ، فهو ليس صلاة . ولكنه عمل إلهى مقدس ، عمل يقوم به الله ، أما الإنسان فلا يزيد عن كونه أداة استقبال سلبية ، فهى ليست صلاة ولكنها بالحرى استجابة الله للصلاة . ومن هذه الناحية ، فإن مفهوم الكلمة الحديث ، أصبح مضللا ، إذ تفوح منه رائحة التعبير الوثنى ، لأن كلمة ضحية أو ذبيحة فى مفهومها الحاضر تتضمن « عملا » ليس عمل الله ، بل عمل الإنسان . ومع ذلك فمفهوم الذبيحة كعبادة ، يمكن أن يكون نافعاً ، لأنه قد يعيننا على إدراك كيف أنه فى حالة الذبيحة الكفارية ، هناك أيضاً مضمون العطاء من جانب الإنسان . فالإنسان ينبغى أن يعطى من رغبته ، وثقته ، وتطلعاته ، فى تلك العملية ، إنه يرد إلى الله ، ما سبق أن وهبه إياه الله ، كوسيلة للنعمة .

والتعليمات المختصة بمواد الذبيحة ، توضح لنا كيف كانت الذبيحة تعتبر تقدمة ليهوه .

وأول الشروط ، أن كل الأشياء التى تقدم يجب أن تكون « طاهرة » . ومع ذلك ، فليس كل ما هو طاهر مقبول كذبيحة . ففى عالم الحيوان ، كان مسموحاً بتقديم : العجول ، والخراف ، وستيوس ، والحمام . وفى عالم النبات ، كان يمكن تقديم الزيت ، والقمح ، والنبيذ .

أما المبدأ فى هذا الاختيار ، فله جانبان : إن الذبيحة ينبغى أن تكون من المواد التى تقيم أود من يقدمها . ومن نتاج حياته .

فبالنسبة لشعب زراعى ، كالإسرائيليين فى كنعان ، فإن الأشياء المذكورة تحقق هذه النظرة المزدوجة (وفى هذا كان الناموس يتطلع إلى المستقبل) . وإذ نرجع بهذين الأمرين ، إلى أصلهما الواحد ، يجب أن نقول أنهما يجعلان من الذبيحة ، تقدمة الحياة لله . إن الذبائح والتقدمات على هذا النحو ، هى أفضل تعبير عن هذه التقدمة ، حيث أن تقديم الذبائح البشرية لم يكن ممكناً فى نور العهد القديم ، وهى على هذا النحو ، تعبير عن حق هام فى صورتيه السلبية ، والإيجابية : أما سلبياً فذلك لأن الذبيحة ، ليست نقلا ، أو إضافة لشىء ذى قيمة إلى حساب الله . . . وهى ليست هدية ، بحسب المفهوم الوثنى ، والرب يعترض على هذا المفهوم الخاطىء ، منادياً بأن له العالم وكل ما فيه فمن هذا الذى يعطيه ليزداد غناه ؟

أما الجانب الإيجابى ، فالذبيحة تؤكد أن الله فى صلته بالإنسان لا يرضيه شىء ، أقل من تكريس الحياة بجملتها له .

الصلة بين مقدم الذبيحة ، وذبيحته :

النقطة الثانية التى نود أن نعرض لها ، هى الصلة ، فى مفهوم الناموس ، بين مقدم الذبيحة وذبيحته .

هناك أكثر من نظرية بخصوص هذا الأمر ، وليس ذلك لأن الناموس ، غير واضح فى هذه النقطة ، ولكن لأن الجدل بخصوص الناموس الطقسى دفاعاً عن بعض النظريات عن الكفارة ، أو دحضاً لها ، قد أدى إلى هذا الاختلاف ، وقد ساعد على ذلك عدم وجود فلسفة صريحة عن الذبيحة فى

الناموس ، ولكن لنترك الناموس يفسر نفسه ، فكثيراً ما تنتج البلبلة عندما يبتعد المفسرون عن الناموس أو يهملونه متكلمين عنه من أنفسهم . ينبغى ألا ندع المجال ، لأية مفاهيم مسبقة عن الفداء ، لتُكوِّن أفكارنا عن الناموس ، بل ليكن الأمر على عكس ذلك . ولكن علينا أن نعرف أن العهد الجديد يتكلم ، فى بعض المواضع ، بكل جلاء عن إتمام بعض الأمور من طقوس الكفارة ، مما يجعل من المستحيل تجاهلها . وفيما عدا ذلك ، فيجب نستجمع فلسفة الذبيحة من دراسة كيفية إجراء هذه الطقوس ، وهو ما سنفعله فى حينه .

أما الآن فعلى سبيل التمهيد نستطيع أن نقول أن هناك ثلاث نظريات عامة عن المعنى العميق للطقوس وما تنشئه من صلة بين الذبيحة ومقدمها .

أما الأولى فيمكن أن نسميها النظرية الرمزية . وبمقتضى هذه النظرية ، فإن طريقة تقديم الذبيحة ، تصور لنا بعض الأمور التى ينبغى أن يجتاز فيها مقدمها ، والتى يمكن أن يجتاز فيها ، وتكون لها فعاليتها بالنسبة له ، أما تلك الصورة ، كصورة ، فينبغى أن تبقى فى الدائرة الشخصية الذاتية فهى تصور لنا ليس ما يجرى خارج الإنسان ولأجله ، بل ما يجرى فى باطن الإنسان . ولذلك فنحن نطلق على هذه النظرية اسم النظرية الرمزية المجردة . .

وبناء على هذه النظرية يمكننا أن نقول أن الذبيحة تقديم تصويرى ، لأشياء مثل التقديس ، والرجوع إلى دائرة رضى الله . وأقصى ما نستطيع أن تقدمه لنا هذه النظرية هو أن هذه الطقوس قد تصور بعض الالتزامات الموضوعية ، التى كان ممكناً أن تفرض على الإنسان ، والتى يتذكرها فى ممارسات الذبيحة ولكن لا يتقيد بها فيما بعد بأى صورة . كأنما هى مجرد درس يقدم له ، وهذا التفسير لطريقة تقديم الذبائح ، يدخل فى إطار النظريات الأدبية والإدارية للكفارة . . .

(٣)

والنظرية الثانية هى التى يمكن أن تسمى بالنظرية الرمزية البدلية .

وهذه النظرية الثانية ، تشترك مع النظرية الأولى ، بداية ، فى اتجاهها الرمزى المتعلق بالشخص ذاته . هنا يبدأ الطقس ، بتصوير حالة الإنسان الذاتية وعلى الأخص بالنسبة لالتزاماته ، ولكن من هنا تبدأ فى الافتراق عن النظرية الأولى فى اتجاهها الرمزى الخالص . فإن كان المذهب الرمزى يفترض بأن الخطوات التى تأتى بعد ذلك ، تظل تصور لنا ما يحدث فى باطن الإنسان ، فإن الرمزية البدلية ، فى تطوير لهذا الافتراض ، تؤكد أنه من مفهوم الطقوس نفسها ، ليس هناك ما يمكن عمله فى داخل الإنسان مباشرة . ولا بد أن يكون هناك بديل يحل محله ، أما كل مراسيم الطقس ، فتجرى على البديل ، وليس على مقدم الذبيحة . وعلى هذا الأساس فإن العملية كلها تتخذ صيغة موضوعية إنها تصبح شيئاً يجرى خارج كيان مقدم الذبيحة . . . لمنفعته .

وهكذا نرى أن الموضوعية والبدلية تتمشيان جنباً لجنب ، وعلى نفس المبدأ فإن تبنى النظرية الرمزية ، يحمل فى طياته ، انتفاء العنصر البدلى ، والعنصر الموضوعى . . .

أما النظرية الثالثة ، فهى تتخذ موقفاً متميزاً ، تجاه ناموس الذبيحة . فلا توافق بينها ، وبين النظريتين السابقتين ، من حيث أنها لا تعترف على الإطلاق بوجود نظرية مترابطة محددة عن الذبيحة فى الناموس ، بصفة خاصة ، أو فى العهد القديم ، بوجه عام هذا هو رأى مدرسة ولها وزن فى النقد . فالقوانين المتعلقة بالذبائح ليست سوى رواسب عمليات طويلة من التطور . إنها عادات مختلطة لا ترتيب فيها مبنية على مبادئ غير مترابطة .

تراكمت على مدى أزمنة طويلة . بل أن الناموس نفسه . فى نظر أتباع هذه المدرسة . ليس له رأى واضح فى معنى الذبيحة . وأن كل ما يحاول هؤلاء الكتاب تقديمه ، هو تاريخ الذبيحة . وليس نظريتها . وما كانت الذبائح بين القبائل البدوية القديمة . إلا وسائط لتقوية رابطة الدم ، الكائنة ، على حد افتراضهم ، بين الآلهة ، وبين المتعبدين لها ؛ وكان هذا يتم باشتراك الآلهة معهم فى الدم الواحد . دم الذبيحة . والعملية كلها لا تحمل معنى التكفير : بل هى مجرد طقس مقدس . ثم فى عصور لاحقة . تغير مفهوم الذبيحة ، باستقرار قبائل أو أسباط العبرانيين فى أرض كنعان — كانت ديانتهم فيما مضى . ديانة بدوية ، ثم جاء الوقت الذى أصبحت فيه حياتهم زراعية ، وتغيرت مفاهيم ديانتهم تبعاً لذلك . فكانت الذبائح هدايا تقدم ليهوه ، وكانت تقيمها وتكرارها أهمية عظمى وأصبحت عبادتهم أكثر تعقيداً وأكثر ترفاً . ووراء كل هذا كانت توجد عقيدة ساذجة ، هى أنهم يستطيعون استرضاء الله ، بالذبائح ، والتقدمات ، بغض النظر عن الروح التى بها يقدمون هداياهم ، وذبائحهم .

هذه الفكرة عن الذبيحة هى فكرة كنعانية فى أصولها ، رأى الأنبياء شرها ، واحتجوا ضد هذا الضلال ، ومن مفهومهم الأخلاقى لطبيعة يهوه ، أدركوا أن الذبائح ليست غير ضرورية فحسب ، بل أنها صورة خطيرة للخدمة الدينية ، وشىء لا يرضى عنه يهوه . ظل هذا ، فى البداية ، مجرد كلام نظرى لم يجد استجابة عند الشعب ، فرأى الأنبياء أنهم ، لكى يستطيعوا التغلب على هذه المفاهيم الشعبية ، يجب عليهم أن يلجأوا إلى نوع من التوفيق ، فاتجهوا إلى تهذيب وتطهير الممارسات الدينية والسمو بها بقدر ما يستطيعون . وكانت نتيجة كل هذه التسوية والتوفيق ، هذه القوانين الموجودة فى وثائق

الأسفار الخمسة ، وبذلك أصبحت المفاهيم البدائية القديمة ، تحمل ، إلى أبعد حد مستطاع ، مضموناً أخلاقياً روحياً .

هذه هي خلاصة نظرية مدرسة ولها وزن عن الذبائح . . .

مراحل طقوس الذبائح :

والآن نأتى إلى المراحل المتعددة لطقس الذبيحة . أما أولها فهو اختيار الذبيحة من الدائرة المسموح بها . فالحيوان ينبغى أن يكون عينة كاملة بلا عيب . وبالنسبة لسنه وحالته ، ينبغى أن يكون خالياً من كل ما من شأنه أن يقلل من قيمته . وهذا هو مفهوم العقيدة الشعبية السائدة ، من أن الذبيحة هدية ليهوه . والإنسان ، يقدم أفضل ما لديه لإلهه ، ولكن ليس من السهل تفسير ذلك بحسب نظرية الرمزية المجردة التى ترى أنه يجب أن ينظر إلى الذبيحة كصورة ، أو كنسخة طبق الأصل من مقدمها . فإذا كان مقدم الذبيحة يأتى بها لأنه يشعر بالذنب ، والقصور ، فكيف تكون الذبيحة التى بلا عيب صورة منه ، مماثلة له ؟ عند هذه النقطة تبدو أفضلية النظرية الرمزية البدلية ، حيث تحل الذبيحة البديلة الكاملة ، محل مقدمها الناقص ، حتى يتم — فى كمالها ما يعجز الإنسان عن إتمامه بدونها . ولكن من المؤكد أيضاً أن الحيوان ، يقدم صورة للكمال الأخلاقى من الناحية السلبية ، ففيه لا تظهر الفوارق الأدبية وبذلك فهو لا يستطيع أن يرمز إلى القصور الأدبى أن الحيوان برئ ولكن ذلك لأنه لا مقدرة له على فعل الخير ، ولا تجنب الشر .

وعلى هذا فإنه لا يمكن أن يرمز لصورة الإنسان الحقيقية . ولكن فى الرمز أمكن تجاوز ذلك بالتأكيد الحاسم على كمال الحيوان وخلوه من كل عيب جسمانى . بل إننا نرى النبى إشعياء (الأصحاح ٥٣) يتحدث عن حمل

الذبيحة وكأنه يحمل صفات أخلاقية ، وإن كانت فى صورة سلبية مثل البراءة والوداعة ، ومع ذلك فقد صيغ هذا الوصف ليصور طبيعة « عبد الرب » وهذا يرينا كيف أن السلبي يمكن أن يقوم كرمز لكمال المثال المقابل (anti-type) . وإننا لنجد بطرس يعلن أن المؤمنين قد نالوا الفداء « بدم كريم ، كما من حمل بلا عيب ولا دنس دم المسيح » . أما هذه النقاوة من كل عيب ودنس ، فلا تزيد فى قيمة التقدمة فحسب ، بل تزيد فى فعاليتها للفداء . (١ بطرس ١ : ١٩) .

أما الخطوة الثانية بعد أن يؤتى بالحيوان إلى الخيمة ، فهى عملية وضع يدى مقدم الذبيحة عليها . أما الكلمة فى الأصل العبرى ، فهى أقوى كثيراً من الكلمة فى الانجليزية ، أو فى الترجمة سالعربية . إنها تعنى حرفياً ، «الاتكاء بالأيدى » (لاويين ١٦ : ٢١) . هذه الممارسة كانت تتم مع كل ذبيحة حيوانية ، وكانت تتم مع الذبائح الحيوانية فقط . . وفى هذه إشارة إلى الصلة الوثيقة بين الصفة المميزة للذبيحة الحيوانية ، وبين الاتكاء بالأيدى ، وهذه الصفة المميزة للذبيحة الحيوانية هى استخدام الدم للتكفير . وعلى هذا فوضع الأيدى ، له مدلوله المرتبط بهذا . ويتضح هذا المدلول من المناسبات العديدة التى ورد ذكرها فيها (تكوين ٤٨ : ١٣ ، لاويين ٢٤ : ١٤ ، عدد ٨ : ١٠ ، ٢٧ : ١٨ ، تثنية ٣٤ : ٩) . من هذه جميعها يتضح أن هذه العملية ترمز إلى نقل شيء من واحد لآخر . أما ما هو ذلك الشيء المنقول ، فيتوقف على المناسبة والظروف . ولكن الطرف الثانى الذى ينتقل إليه الشيء المراد نقله ، يبدو فى كيان متميز مختلف عن ذاك الذى وضع الأيدى عليه ، وهذا يبين بوضوح فكرة البدلية فى الذبيحة ، بمعنى أن الحيوان ، لا يمكن أن ينظر

إليه كنسخة طبق الأصل من مقدم الذبيحة ، إذ كان يجب أن تكون الذبيحة كياناً مستقلا عن مقدمها .

وفى جوابنا على التساؤل ، عن الشئ الذى ينقل للحيوان البديل ، نقول إن الأمثلة التى أشرنا إليها آنفاً ، لن تخدمنا كثيراً . ولكن هناك دليلا آخر يثبت لنا أن الشئ الذى ينقل عن واضع اليدين ، هو الخطية ، وما يتصل بها من عقاب الموت بالنسبة لمقدم الذبيحة . ففى طقوس يوم الكفارة العظيم ، التى نستطيع أن نعتبرها ، جماع كل الطقوس ، نرى هارون رئيس الكهنة يؤمر بوضع يديه على رأس تيس المعزى الثانى ، ويعترف بكل خطايا الشعب هذا التيس الثانى لم يكن ذبيحة تذبح على النمط المألوف . بل يرسل إلى البرية رمزاً لرفع الخطية وأبعادها :

ولكن هذا التيس الثانى ، كان يكون مع التيس الأول ، وحدة لاتتجزأ كذبيحة واحدة . أما إرساله بعيداً فى البرية ، فللتعبير بصورة واضحة مرئية عن إبعاد خطايا الشعب بعيداً ، بعد أن تم التكفير عنه (فى التيس الأول ، الأمر الذى ما كان ممكناً أن يكون واضحاً ، فى التيس الأول ، الذى مات فى عملية التكفير . وهكذا فى كل مرة يتم فيها وضع الأيدى فى سائر الذبائح ، تنقل الخطية رمزياً من مقدم الذبيحة إلى الذبيحة .

وهذا التفسير السابق على قدر عظيم من الأهمية . لأنه يوضح النتائج الهامة للخطوة التالية فى تقديم الذبيحة ، وهى ذبح الحيوان بأيدى من يقدمه ومن هنا جاء اسم « مذبح » (mizbeah) ، أو « مكان الذبح » . وتتأكد أهمية هذه العملية فى الأمر بأن يتم الذبح على المذبح وفى الجانب الشمالى منه ولا يعرف على وجه التحديد ، المعنى الرمزى فى هذا . لكن لولا أن لذلك

أهمية لما ذكر هنا . والأمران يتعلقان بالذبيحة ومكانها يقفان فى وجه النظرية التى نادى بها البعض أمثال « كيل » و « دلتش » من أن عملية ذبح الحيوان ، لا قيمة لها فى حد ذاتها ، سوى أنها الوسيلة اللازمة للحصول على الدم ، والشحم اللذين لها أهميتهما .

وبالارتباط بوضع الأيدى على الذبيحة ، رمزاً لنقل الخطية من مقدمها إليها ، فإن ذبح الحيوان ، حامل الخطية ، يشير قطعاً إلى أن الموت ، الذى هو عقوبة الخطية ، قد أوقع على الذبيحة بصورة بدلية . أما كون هذه الفكرة ، واردة فى الناموس ، فهذا واضح من أكثر من شاهد ، نكتفى فيه بما ورد فى سفر التثنية (٢١ : ٩) . حيث يتم التكفير بسفك الدم ، بل بكسر العنق ، ولدينا أيضاً ما ورد عن موسى ، حينما طلب من الرب أن يميته بديلا عن شعب إسرائيل (خروج ٣٢ : ٣٠ — ٣٤) .

أما الخطأ الذى وقع فيه كيل ، ودلتش ، فيرجع إلى أن الناموس لايذكر الذبح ، ولكنه يذكر الدم كوسيلة للتكفير . وهذه ملحوظة صائبة ، ولكن الاستنتاج خاطئ . إن الدم هو أوضح رمز للموت فالاعتراض بأن ما يذكر هو الدم لا الموت ، هو خطأ فى الأساس . وكما أن الدم رمز للموت ، هكذا هو أيضاً رمز للحياة ، ولكن هذا لا يظهر فى الطقس ، وليس من الملائم أن يظهر فى هذه الصورة ، لأنه يبدو دماً مهراقاً إشارة إلى مفارقة الحياة أى إشارة إلى الموت . إن الدم فى العروق ... الدم فى الحيوان الحى ، لا يكفى عن الخطية ، الوسيلة الوحيدة لكى يصبح دماً تكفيرياً ، أن يدخل فى أزمة الموت ، وهكذا يصبح ملائماً ، لأن يكون دليلا على الموت . إن القول : « بدون سفك دم لا تحصل مغفرة (كفارة) لا يمكن أن يكون عكسه صحيحاً ،

أى ليس صحيحاً أنه « لا دم بدون كفارة » . وإذا قيل إن الدم كدليل على الموت الكفارى يجب أن يكون له أثره عندما يسيل من الحيوان المذبوح فى لحظة حدوث الموت ، فجوابنا هو أن الأمر يتوقف على الإدراك الصحيح لما يعنيه العهد القديم بكلمة « يكفر » .

ومن اللازم لنا أن نضع الخطوط الفاصلة اللازمة لتحديد المعنى المقصود . مميزين بين الكفارة نفسها وبين تطبيق الكفارة . أما رمزية الطقس فهى تضم الأمرين معاً . فحينما يقول إن (الدم يكفر أو « يغطى ») ، (وهو التعبير الفنى فى الناموس عن التكفير) ، فإنه يعبر بذلك عن الكفارة كما نسميها كما عن تطبيق الكفارة (وهو ما نسميه التبرير) :

والآن ، بهذا المفهوم الشامل ، نقول إن عملية الكفارة أو التغطية لا يمكن أن تتم حتى يرش الدم ، كرمز للموت ، على المذبح ، أو بعبارة أخرى ، حينما يلتقى الدم بالله الذى يسكن فى المذبح . هذا هو السبب الذى من أجله لا يقول الناموس : إن الذبح يكفر ، بل يحرص على التأكيد بأن رش الدم على المذبح هو أساس التكفير . ولكن ليس معنى هذا أن الذبح ، لا صلة له بهذه النتيجة . وبالإضافة إلى هذا ، هنالك سبب خارجى لتأكيد الناموس على كيفية استخدام الدم ، أكثر من طريقة ذبح الحيوان . أما الذبح فكان أمره بسيطاً عادياً فى كل الظروف . أما استخدام الدم فكان معقداً ، يختلف باختلاف الفئات ، وبحسب الظروف المختلفة لتقديم الذبيحة ، وهذا ما يجب تمييزه بدقة .

ونحن لا ننفى قوة التكفير فى الموت بالمعنى النيابى ، فإن الإشارات المستمرة إلى الدم تثبت ذلك بكل وضوح .

إن « الدم » و « الحياة » ، فى مفهوم الطقس ، شىء واحد . . وكذلك « الحياة » و « النفس » أيضاً . لذلك ، وجب علينا أن نصل إلى مفهوم « النفس » فى العهد القديم ، لنصل إلى لب الموضوع فى هذا الأمر . وهناك أكثر من شاهد ، فى هذا الموضوع . لكن أهمها هو ما جاء فى (لاويين ١٧ : ١١) « لأن نفس الجسد (أى الجسد الحى) هى فى الدم ، فأنا أعطيتكم إياه على المذبح ، للتكفير عن نفوسكم . لأن الدم يكفر « عن النفس » .

فما هو إذاً مفهوم العهد القديم عن « النفس » ؟ إذا عرفنا ذلك نكتشف السبب الذى من أجله يصبح الدم ذا فاعلية للتكفير عن نفس الإنسان .

أما النفس فترتبط فى العهد القديم بمفهومين هما : الذاتية ، والإحساس : والاثنان يرتبطان ، فسيولوجياً ومن ثم رمزياً ، بالدم فى جسم الإنسان . أما النفس فهى ما ينجم عن اتحاد نسمة الحياة بالجسد بفعل الروح . وليس هذا إثباتاً لثلاثية الإنسان ، ولكنه تمييز عملى بين « الروح » و « النفس » ، ليس باعتبارهما وحدتين منفصلتين ، بل باعتبارهما وجهين لشىء واحد . وبنفس الطريق العملى ، ترتبط النفس أيضاً بالمشاعر والأحاسيس .

ولكن ما الذى يجعل مبدأ الذاتية والإحساس ، يرتبطان بالتكفير ؟ . والجواب ، لأول وهلة ، نجده فى النظرية الكفارية وفيها وحدها . فما يمكن أن يكون بديلا عن ذات ، يجب أن يكون ذاتاً أخرى ، ومن يحتمل العقاب يجب أن يكون قادراً على الإحساس به والتألم منه :

وبالإجمال يمكننا أن نقول ، إن الدم له رمزه الفنى فى الذبيحة ، أولا لأنه رمز للموت ؛ وثانياً لأنه رمز لموت البديل ؛ وثالثاً لأنه رمز للموت الأليم . وكل هذا تتضمنه عملية الذبح . ولكن الذبح ، والموت ، مفهومان

مجردان لا يمكن أن تراهما العين رمزياً، بينما « الدم » ، و« النفس» ، و«الحياة » هي أشياء محددة ملموسة . .

تعريف البدلية :

في الجزء الذي أشرنا إليه في (لاويين ١٧ : ١١) ، نجد أقوى تعبير عن مبدأ البدلية ، وأوضح تعريف له في الناموس. إنه يصل إلى حد القول : إن النفس تصنع غطاء أو كفارة للنفس . والمفهوم البدلي أو النيابي الموجود في الفقرة ، يعترف به كافة المفسرين . ولا بأس أن نعرض لبعض الآراء في تفسير هذه البدلية : —

هناك ثلاثة احتمالات لتفسيرها :

أما الأول : فهو أنه ، عوضاً عن حياة الإنسان التي هي لله ينبغي أن تحل محلها حياة أخرى بديلة هي حياة الحيوان ، ومع أن هذا الرأي يحتفظ بمبدأ البدلية إلا أنه يستبعد فكرة الموت النيابي والآلام النيابية ، وفي تطبيقنا لهذا المفهوم رمزياً ، نقول : إن معناه : إنه عوضاً عن تقديم حياتنا إيجابياً بتكريسها لله ، وهو ما أخفقنا فيه ، قد قام المسيح ، بديلا عنا ، بتقديم حياة خدمته لله ، ليسدد ديوننا لله لكن لم يكن لآلام المخلص دور في ذلك ، حيث أن اهتمام الله ، كان ينصب على قبول تكريسنا فحسب ، ولم يكن يهتم بوفاء دين تعدياتنا وذنوبنا ، عن طريق آلام المخلص أو بعبارة أخرى أن عدالة الله ، لا دخل لها في هذا المجال ، فالمسيح بديلنا في طاعته الإيجابية فقط . . .

والثاني ، يمكن أن يقال فيه أن الله له حسابه مع الخطية ، ولكن هذا لا يستلزم العقاب ، إنه يتطلب نوعاً من التعويض الإيجابي ، عطية تعوض عن الضرر الذي وجه إليه . وهذا معناه أن طاعة المسيح الكاملة قد جعلت الله

يتجاوز عن عقاب خطايانا مقابل على الطاعة التى قدمها المسيح — هنا نرى أيضاً الطاعة الكاملة هى التى قامت بالدور كله . ولكنها — حسب هذه النظرة — قامت بالدور فى إثارة جانبية للخطية التى ارتكبت والتى يجب معالجتها .

أما الاحتمال الثالث لتفسير الذبيحة ، فهو إن حيوان الذبيحة فى موته ، يأخذ مكان الموت الذى كان محتوماً على مقدمه . إن المسيح ، ليس فقط بحياته الإيجابية ، وخدمته ، بل عن طريق آلامه ، وموته ، قد عوض عن إساءة خطايانا . لقد أرضى العدالة الإلهية . وإننا نقول إن الافتراض الأول ، والثانى ، ولو أنهما قد لا يتعارضان تماماً مع ما ورد فى سفر اللاويين (١٧ : ١١) إلا أنهما لا يبنيان البنيان السليم على أساس الكلمات وحين نقارنهما بالاتجاه الكتابى العام لتعليم الكفارة ، نجدهما غير جديرين بالقبول .

معنى التغطية (أى الكفارة) :

والآن نتجه فى بحثنا إلى المفهوم الرمزى كما يقدمه الناموس لما نسميه الكفارة أو التغطية . أما الكلمة العبرية فهى « كبر » Kapper من الفعل « كفر » Kaphar . والتغطية على نوعين : فهى إما للاخفاء وإما للوقاية والحماية . ولقد ظن البعض أن المعنى الثانى ، هو الأساس فى استخدام الكلمة بمعنى التكفير . ويكون المعنى الرمزى هو أن مقدم الذبيحة ، بوساطة الدم بينه ، وبين الله ، ينال الأمان من غضب الله المعلن على الخطية . أما نظرية الإخفاء ، فتفسر ذلك على أن لطخة الخطية ، ودنسها ، يخفيهما الدم المرشوش فوقهما ، عن أنظار الله وليست هذه نقطة خلاف عقائدية تستدعى

الاهتمام ، بقدر ما تهمنا من الناحية التاريخية ، وأيهما هي المقصودة من استخدام الكتاب للكلمة . . .

نقول إن الكثيرين يؤيدون أن المفهوم الأصلي للكلمة هو الإخفاء ، ويبدو أنه كان لها هذا المفهوم في الاستعمال العام ، فيعقوب يستعطف أو « يغطي » (في الأصل العبري) وجه عيسو أي يحجبه عن النظر (تك ٣٢ : ٢٠) .

وهناك أيضاً استخدام ديني للكلمة ، خارج دائرة الذبائح ، وفيه تظهر فكرة الإخفاء بوضوح . (انظر مز ٣٢ : ١ ، ٦٥ : ٣ ، ٧٨ : ٣٨ ، إشعيا ٢٤ : ١٤ ، إرميا ١٨ : ٢٣) . في هذه الحالات كلها ، نجد أن الشيء الذي يغطي هو الخطية ، وليس الخاطئ ، أما نظرية الوقاية أو الحماية فليس من السهل تطبيقها هنا . ثم هناك العبارات المترادفة التي يستخدمها العهد القديم في التعبير عن محو الخطية من جانب الله وهي في معظمها تؤدي معنى الإخفاء . (نحميا ٤ : ٥ ، إشعيا ٦ : ٧ ، ٢٧ : ٩ ، ٣٨ : ١٧ ، ٤٤ : ٢٢ ، إرميا ١٨ : ٣ ، ، ميخا ٧ : ١٩) .

نستنتج من كل هذا أنه فيما يتعلق بالذبيحة ، كانت فكرة إزالة الخطية ، عن طريق إخفائها ، هي الفكرة السائدة أصلا . على أننا ينبغي ألا نغفل فارقاً ، بين الاستخدام الديني ، والاستخدام العادي . فخارج دائرة الدين ، نجد أن المسيء هو الذي يقوم بالتغطية ، والذي حدثت الإساءة في حقه هو الذي يغطى . فيعقوب المسيء ، يغطي بالهدية ، وجه عيسو الذي حدثت في حقه الإساءة . ولكن في دائرة الدين ، سواء طقسياً أو غير ذلك ، فإن الله المساء إليه ، المتعدى عليه هو الذي يغطي المسيء أي الإنسان الخاطئ . أما الإنسان فلا يمكن أن يقوم بشيء من جانبه ؛ إنه لا يستطيع أن يغطي وجه الله .

ففكرة أن الإنسان يستطيع أن يفعل شيئاً لتغيير موقف الله من نحو الخطية أو الخاطئ ، شئ يتعارض تماماً مع روح الكتاب المقدس .

إن الإنسان يمكن أن يغطى وجه الإنسان ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يغطى وجه الله . وإذا كان يجب استرداد العلاقة بين الإنسان والله ، فالله وحده هو الذى يستطيع أن يجد حلا لهذه المشكلة وأن ينفذ هذا الحل .

أما فى الديانات الوثنية ، فإننا نجد الأمر يختلف عن ذلك كل الاختلاف ، حيث نجد أن التعبير المستخدم هو « مسح » أو تنعيم الآلهة ، أى إزالة تجاعيد الغضب عن وجه الإله الغاضب.. فهى فى اليونانية hilaskesthia tous theous أما فى اللاتينية فهى « بلا كار ديوس Placare Deos . هذه الصورة تكون خلفية ما يعرف بالتكفير عند الوثنيين . ولو كان مترجمو الأسفار المقدسة ، إلى اليونانية ، أو اللاتينية ، أو اللغات الحديثة ، قد استطاعوا أن يتحاشوا هذا التعبير ، لكان هناك خطر أقل ، من إساءة فهم الفكرة الكتابية ، بإعطائها مرادفاً وثنياً ، يقوم على أساس مغاير تماماً للفكر الكتابى . ولكن يبدو أن مترجمى الأسفار لم يكن أمامهم من خيار . لأن استخدامهم لكلمة « تغطية » كان يبدو غير مفهوم، أمام القارئ اليونانى ، أو اللاتينى — ونقول هذا ، لكى لا يركن الباحث إلى الترجمات اليونانية ، أو اللاتينية ، أو الانجليزية ، أو أية ترجمات أخرى لكلمة لها هذه الملابسات ، بل لنرجع إلى الأصل العبرانى ، ولنقم مفاهيمنا على هذا الأساس وحده . لأن إهمال هذا قد يؤدى بنا إلى استنتاجات خاطئة . .

وحينما يتحدث الكتاب عن الله ، بأنه يكفر عن الإنسان ، وليس الإنسان عن الله ، فإن الاستنتاج المنطقى هو أن الشذوذ كله هو فى تصرف الإنسان

الردئ ، وأن الأمر يتطلب تدخل الله ، لتسوية هذا الأمر . هنا تتبلور عملية الفداء ، لتصبح شخصية ويصبح المفهوم مختلطاً ، نرى فيه المعنى الكتابى ، فى قالب من الفكر الوثنى . ولكى نتخلص من المفاهيم الخاطئة ، علينا أن ننتقل من التعبير « الكفارة » (expiating) إلى التعبير « التغطية » (Covering) — الله هو الفاعل ، والإنسان هو المفعول أو الهدف ، الإنسان هو الذى يحتاج إلى التغطية ، أما الله فليس بحاجة إلى التغطية ، أما كون الإنسان ، بحاجة إلى التغطية ، فهذا شيء يكمن فى الإنسان نفسه ، وهذا ما ينشئ الحاجة إلى التغطية ، لا لشئ فى الإنسان ذاته ، بل لشئ فى طبيعة الله — إن الخطية فى الإنسان ، التى تستدعى رد الفعل من جانب قداسة الله المهانة هى ما يلزمه « تغطية » ومما يعيننا على إدراك هذه الحقيقة ، هو أن نذكر على الدوام ما أورده الناموس فى وصف العملية فى لاويين (٤ : ٣٥) « ويكفر عنه الكاهن من خطيته » .

وعلى الرغم من أن النظرية الوقائية ، توافق تماماً عقيدة الكفارة ، شأنها فى ذلك شأن نظرية « الإخفاء » إلا أن رتشل (Ritshl) قد اشتط بها بعيداً عن المفهوم الكتابى للذبيحة ، فهو يفترض أن الوقاية التى يحتاج إليها الإنسان ، والتى يقدمها الناموس ، لا تنجم عن طبيعة الخطية فى الإنسان ، بل عن محدوديته كمخلوق ، تلك المحدودية التى تهدد حياته بالأخطار ، حينما يمثل فى حضرة جلال الله . ولكن حينما يظهر الإنسان ، ومعه تقدماته ، ويقوم الكهنة بالمراسيم المفروضة ، يحصل على الوقاية من هذه الأخطار ، ويصبح له المقدرة على الشركة مع الله . ومن هذه الشركة مع الله ينال ، مع امتيازات أخرى — بركة مغفرة الخطايا . هنا نلاحظ أن هذا يقلب وضع الأمور . إننا اعتدنا أن نقول — وهذا ما نفهمه من الكتاب — إن المغفرة هى الأساس

الذى تقوم عليه الشركة مع الله . أما رتشل . فيقلب الوضع . ويجعل الشركة هى منبع الغفران . لكن منطق الناموس كله يتعارض مع ذلك. فقد رأينا أن التغطية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحقيقة الخطية . وإنكار هذه الحقيقة . هو تفريغ كل نظام الذبائح من محتواه الأخلاقى . . .

والخطوة الثانية فى الطقس . بعد التغطية . هى إحراق أجزاء من الذبيحة على المذبح . ماذا كان يعنى هذا ؟ إن البعض يرى فى ذلك امتداداً ، للفكرة المتضمنة فى ذبح الحيوان . فإحراق أجزاء منها بالنار . يشير رمزياً إلى صورة أشد قسوة للموت . الذى ينتظر الخاطئ فيما بعد .

على أنه توجد اعتراضات قاضيه على هذا الرأى . فبعد أن تمت الكفارة ، وبعد أن غطيت تماماً نفس مقدم الذبيحة فإننا نكون قد وصلنا إلى نهاية المراسيم العقابية . فلو كان للاحراق معناه الذى يتفق مع هذه النظرية ، لكانت عملية الكفارة قد أتت بعد الإحراق وليس قبله . أى أن التغطية ، كان ينبغى أن تحدث بواسطة الدم . ورماد الحريق معاً . وفى التقدمة النباتية نجد أن ، الإحراق هو هو مثلما فى الذبيحة الحيوانية ، مع أنه لا كفارة فيها . . .

إن الفعل الذى يصف الإحراق على المذبح . هو فى كل مكان ، « هكتر » hiqtir . وهذا الفعل لا يصف إحراق الإهلاك Consuming ولكنه يشير إلى إيقاد التسامى (Sublimation) بمعنى تحويل مادة من المواد ، إلى صورة أخرى أكثر تنقاء . أما الفعل الذى يصف الإحراق كإبادة وإفناء فهو « سرف » Saraf ويستخدم فى وصف إحراق بعض أجزاء الذبيحة خارج المحلة . ولكنه لا يستخدم أبداً للتعبير عن الإيقاد على المذبح . زد على ذلك أن الناموس يتحدث عن الوقود على المذبح ، بأنه رائحة سرور

للرب . وبينما يعلمنا الكتاب أن عقاب الخطية أمر تستلزمه عدالة الله ، فإنه لا يقول عنه مطلقاً بأنه يقدم رائحة سرور للرب .

أما الذى يسر قلب الله ، فهو تسليم حياة الإنسان . فى تقديس الروح للطاعة . فى هذا المفهوم ينبغى أن ندرك معنى الإيقاد على المذبح .

والسؤال الذى يجابهنا الآن هو إن كان هذا التكريس ، هو التكريس النيابى المقدم لله من بديل مقدم الذبيحة أو أنه تكريس مقدم الذبيحة نفسه . وإن كان الرأى الثانى صحيحاً فمعنى هذا أنه لا مكان لمدلول الطقس الرمزى النيابى ، ويجب أن يحل محله المدلول الرمزى الخالص . ولكن هذا يسبب ، ولا شك ، شيئاً من الغموض والاضطراب فى الطقس . وليس ثمة سبب لوجود تعارض بين البدلية والتكريس .

ومع أن التكفير لا يمكن أن يقوم به الإنسان بنفسه ، وأن التكريس يمكن — بنعمة الله — أن يحدث باطنياً فى حياة الإنسان ، إلا أننا نعرف طاعة تكريسية فعالة ، تقدم بها المسيح إلى الله ، لحساب الإنسان الخاطئ . ويستخدم سيدنا ، نفس اللغة الطقسية ، حينما يقول إنه لأجلهم يقدس ذاته (أى يخصص نفسه كذبيحة للموت يوحنا ١٧ : ١٩) . ويؤكد بولس نفس الحقيقة حينما يتحدث عن طاعة المسيح الفعالة : إذ « أحبنا ، وأسلم نفسه لأجلنا قرباناً وذبيحة لله ، رائحة طيبة » (أفسس ٥ : ٢) .

والمرحلة النهائية فى الذبيحة الطقسية كانت الوليمة الذبيحية ، وهى ما كانت تتميز بها ذبائح السلامة . ولقد لاحظنا ، فى معرض حديثنا عن الفصح ، السمات المميزة لهذا النوع من الذبائح (والكلمة العبرية لها هى « شيلاميم »

(Shelamim) والصفة منها هى « شالم » (Shalem) ومعناها « كامل » ، « لا عيب فيه ، ولا إصابة » ، « يحيا فى سلام ، ومحبة ، مع سواه » . ومن الطبيعى أن نذكر ، بالارتباط مع هذا ، حالة الغفران التى تتبع الكفارة ....

ولكن وإن كان هذا المعنى وارداً حيث أن فى الذبيحة ، التى تستبعد الوليمة ، تتم الكفارة ، إلا أنه يجب الاحتراس من تأكيد جانب واحد على حساب سائر الجوانب .

والسلامة أو السلام فى الكتاب ، له مفهومه الإيجابى ، أكثر مما ندركه نحن . وعلى هذا النحو فإن تقدمة السلامة ترمز إلى حالة رضى إيجابى ، وسعادة يتمتع بها فى الرب ... أى إنها أكثر من عملية التخلص بالذبيحة من ثقل الخطية . والوليمة فى مجتمعاتنا ، تشير إلى زوال العداوة ، كما إلى شركة المحبة . ولقد نقلت كلمة « تقدمة سلامة » أو « ذبيحة سلامة » فى الترجمة الانجليزية كما فى العربية ، على أساس السبعينية ، والفولجات اللاتينية وهى ترجمة موفقة . ولكن الترجمات الألمانية ، والهولندية ، خانها التوفيق ، حينما ترجمتها إلى « تقدمة شكر » . ذلك لأن تقدمة الشكر ، هى جانب من جوانب ذبائح السلامة . أما حالة السلام ، فى مدلولها المزدوج ، فهى صورة رمزية ، تشير إلى عطية الله . لأنه هو — وليس مقدم الذبيحة — الذى يرتب الوليمة . لذلك كان لا بد أن تتم هذه الوليمة فى خيمة الاجتماع ، فى بيت الله ، ونستطيع أن نقارنها بالوليمة التى كانت « لأشراف إسرائيل » ، على الجبل (خروج ٢٤ : ١١) حيث كان الله هو المضيف . وفى كورنثوس الأولى (ص ١٠) يتحدث بولس عن وليمة مائدة الرب ، لأنه يقارن بين عشاء الرب ، حيث المسيح هو المضيف ، وولائم الذبائح للوثن ، حيث يقدمها « الشياطين » على

موائدهم . وذلك بالقياس إلى ما كان يمارسه الإسرائيليون قديماً ، الذين كانوا شركاء المذبح » . . .

أنواع التقدمات :

إن ترتيب الذبائح الحيوانية ، يشكل سلماً متصاعداً ، يبدأ من أردأ نقطة ، من وجهة النظر الدينية ، فى حياة مقدم الذبيحة ، ثم يتصاعد ليرتفع إلى قمة البركة الروحية . أما التمييز بين الطبقات ، فهو ليس تمييزاً شاملا لنقاط محددة ، ولكنه تأكيد لنقاط معينة ، لا تخلو منها الطبقات المتتابعة بل بالحرى تتكرر فيها ، حتى أن الطبقة النهائية ، تتضمن الكل فى ترتيب متناسق ، للعناصر المتعددة .

فى ذبيحة الخطية ، نجد أن فكرة التكفير تبرز فى المقدمة . ولكن بعد التأكيد على هذه الحقيقة ، نجد فكرة التكريس تجتذب الأنظار أيضاً ، وذلك فى إيقادها على المذبح . أما أن القصد منها هو التكفير قبل كل شىء ، فإننا نلمسه فى استخدام الدم . الأمر الذى لا يوجد بنفس الأبعاد فى الطبقات التالية . والحيوان فى تقدمة الخطية واحد بلا أى استثناء ، ولكن نوعه ، وجنسه يختلفان ، بالنسبة للأشخاص المعنيين ، ومراكزهم فى المجتمع ، ليس لأن مذنوبية الخطية تتناسب مع مركز الخاطى ، ولكن لأن أصحاب المراكز الكبرى فى الثيوقراطية ، يمتد أثر خطيتهم إلى مجموعة أكبر من الأشخاص (لاويين ٤ : ٣) . .

أما التمييز بين ذبيحة الخطية ، وذبيحة الاثم فهو من الصعوبة بمكان . وهناك سمتان تبرزان أمامنا فى التقدمة الأخيرة . فهى أولا ، التقدمة الوحيدة التى يحدث تقييم لها ، وهى ثانياً ، التقدمة الوحيدة التى كان يجب إضافة قدر من

المال إليها . وعلى ذلك فموضوع قيمتها يبدو واضحاً هنا . وهذا يؤيد النظرية بأنها تكملة لذبيحة الخطية ، بإعطاء الله الشئ الإيجابى ، الذى سلبناه إياه ، نتيجة خطايانا ، فكل خطية تقدم لله ، ما لا ينبغى أن يقدم : العصيان ، والتعدى ، والإهانة . وهى فى نفس الوقت تسلب الله ما ينبغى أن نقدمه له وهو الطاعة . فإن كانت ذبيحة الخطية تعوض عن الأولى ؛ فإن ذبيحة الاثم تعوض عن الثانية . وهى تشبه فى طقسها ذبيحة الخطية وهو ما نتوقعه بناء على هذه النظرة . ولكنها تكتسب أهمية فريدة لكونها الذبيحة الوحيدة التى ترتبط بموت المسيح الكفارى فى العهد القديم . ففى إشعيا (٥٣ : ١٠) نقرأ عن تقدمة « عبد الرب » أنها « أشام » (asham) أو ذبيحة اثم . وهذا ينسجم تماماً مع الفكرة التى أمامنا ، التى تسود القرينة ، وهى أن ذلك « العبد » لا يكفر فقط بذبيحته عن خطايا الشعب ، ولكنه يرد لله ما قد سلبوه بعصيانهم .

وأخيراً نلاحظ ، أنه ليست كل ذبيحة خطية ، ترتبط بذبيحة اثم ، كما قد يتبادر إلى ذهننا من النظرية التى أشرنا إليها . إن ذبيحة الاثم ، كانت تلزم ، حينما تكون هناك ، قيمة لممتلكات لم تدفع . والشئ المادى ، فى دائرته المحدودة ، أصبح بذلك رمزاً للمعنى الروحى ، فى دائرة الخطية عموماً .

أما فى ذبيحة المحرقة ، فإننا نجد التأكيد القوى على التكريس ، الذى يتمثل فى إيقاد الذبيحة كلها على المذبح . وهذا يتفق مع ما نعرفه ، من أن هذه هى الذبيحة التى تظل مشتعلة باستمرار على المذبح ، حتى أنها تسمى أحياناً بسبب هذا فى العبرية ، بكلمة « تميده » (الدائمة Tamid) .

أما عن ذبيحة السلامة ، فكل تفاصيلها الجوهرية قد عرضنا لها ، فى حديثنا عن الفصح ، وعن قربان التقدمة . وهناك أنواع ثلاثة من ذبائح السلامة : ذبيحة الشكر أو الحمد ، ثم ذبيحة النذر ، ثم الذبيحة النافلة (أو التطوعية) ، ومبدأ التقسيم لا يستند على أساس منطقى ، على وجه التحديد ، حيث أن القسم الأول يشتق اسمه من الهدف الذى يرمى إليه . أما الثانى ، والثالث فيتخذان اسميهما من الموقف الشخصى لمقدم الذبيحة ، سواء كانت الذبيحة إجبارية ، كما فى ذبيحة النذر ، أم كانت اختيارية ، كما فى النافلة ...

هناك حقيقة هامة ينبغى ألا تفوتنا وهى أن الناموس الموسوى لا يذكر تقدمات الصلاة ، ولعل ذلك مرده إلى الخوف من تأكيد خرافة أن التقدمة فيها القوة الطبيعية الكامنة لإرغام الله على منح البركات المطلوبة . أما عن ذبيحة النذر ، فإن الذبيحة يبدو أنها لم تصاحب قطع النذر ، ولكنها كانت هى موضوع النذر ، وبذلك تصبح ، نوعاً من تقدمة الشكر . .

أما تقدمة الثمار ، شأنها شأن التقدمة الحيوانية ، فكانت تعتبر ، رمزياً ، طعاماً ليهوه . ولذلك لم تكن تقدم فى صورة غير معدة ، بل كان يلزم أن تكون فى صورة ، سنابل مشوية ، أو دقيق مطحون ، أو أرغفة ناضجة ، أو فطير مخبوز فى تنور ، وكان يجب أن تقترن كل تقدمة بالزيت ، كما ينبغى أن تقترن بها تقدمة الخمر . ولقد رأى البعض فى هذه مجمعه صورة للتقدمة الحيوانية . فالزيت نظير الشحم ، والخمر شبيه الدم ، والأرغفة ، أو الدقيق ، نظير اللحم . وعلى هذا الأساس ، رأى اللاهوتيون الكاثوليك ، فى تقدمة الطعام ، صورة لعشاء الرب ، ولكن الرأيين لا سند لها ، إذ كان مسموحاً بعدم وضع الزيت مع الدقيق ، فى حالة الفاقة القصوى . ولو كان

الزيت يحل محل الشحم ، كان قد سمح بعدم وضع الزيت على التقدمة كبديل للذبيحة الخطية . صحيح أن هناك صلة تمثيلية بين هذه الذبائح ، وبين عشاء الرب ، ولكن هذه الصلة أيضاً كائنة مع كافة المراسيم الأخرى . وصحيح أيضاً أن العناصر ، فى العشاء ، كما فى التقدمة النباتية ، من المنتجات النباتية ، ولكنها كذلك لسبب مختلف فى أحدهما عن الآخر فالعشاء الربانى ، مكوناته من المنتجات النباتية ، وذلك لاستبدال الذبيحة الدموية ، بذبيحة غير دموية فى العهد الجديد . وفى العهد القديم ، كان قربان التقدمة يتكون من المنتجات النباتية . لكى يعطى صورة للتكريس فى الأعمال ، وفى الذبيحة الحيوانية أيضاً — كما قد رأينا — يوجد عنصر التكريس . ولكن التكريس هنا ، تقديم حياة بأكملها كوحدة . أما فى التقدمة النباتية فإننا نرى تكريس الثمار فقط ، أى نتاج الحياة وحصيلتها ، فى صورها المتعددة . أما الجانب الذى يحرق على المذبح ، من التقدمة النباتية ، فكان يسمى « تذكاراً » « أذكره » (azkarah) أى الذى يذكر وقد استخدم الملاك مرادف هذه الكلمة فى اللغة اليونانية فى حديثه لكرنيليوس حينما قال له « إن صلواته ، وصدقاته صعدت تذكاراً أمام الله » . أعمال (١٠ : ٤) . فهى هنا ترتبط بالصدقات والصلوات على وجه الخصوص .

النجاسة الطقسية ، والتطهير :

والخط الثالث الرئيسى ، فى الناموس الطقسى ، هو ما يختص بالنجاسة والتطهير . فمع حلول الله فى الثيوقراطية ، وفروض الذبائح ، هناك ناموس التطهير ، الذى يكون خيطاً رئيسياً فى نسيج الديانة الكتابية ، ومنذ البداية ينبغى أن نتحفظ من الخلط بين النجس ، وبين الممنوع أو المحرم . فهناك

أفعال وتصرفات لا يمكن تجنبها إطلاقاً ولكنها تعتبر نجاسة . ويبدو أن الناموس قد ضاعف من حالات النجاسة ، حتى يزيدنا إيضاحاً فى التفرقة ويعلمنا دروسها . وأيضاً علينا أن نحترس من الخلط بين النظافة ، والطهارة ، وبين القذارة والنجاسة . فالمفاهيم الصحية لا صلة لها بالمراسيم التطهيرية . ومن الناحية الإيجابية نقول إن مفهوم التطهير ، يرتبط كل الارتباط بمراسيم العقيدة ، أى طقوس اقتراب الإنسان إلى يهوه فى القدس . فكلمة « طاهر » تعنى التأهيل لعبادة يهوه فى الخيمة ، أما كلمة « غير طاهر » أو نجس فتعنى العكس من ذلك . أما التأثير الذى ينجم عن ذلك ، فهو ما يشدد عليه هنا. والمقارنة بين الطهارة ، وعدم الطهارة ، كصورة رمزية للطهارة الأخلاقية ، والنجاسة الأخلاقية ، ليس معناه أنها تشير إلى الطهارة ، أو النجاسة ، فى صورتيهما المجردة ، بقدر ما فى صلتيهما بالشركة مع الله .... فالواحدة تفتح الباب أمام الإنسان للشركة مع الله ، بينما تحرم الثانية الإنسان من الشركة مع الله . هذه إحدى الدوائر الفكرية التى فيها يتلاحم الدين مع الأخلاق . وعلى ذلك ، فمن وجهة النظر الكتابية ، ترتبط الاستقامة الأخلاقية ، أو الانحراف الخلقى ، قبل كل شىء بالسؤال : إلى أى مدى تؤثر هذه الحالة — التى تحددها هذه التعبيرات الأخلاقية — فى صلتنا بالله وشركتنا معه ؟

وهناك فارق بين كلمتى طاهر ونجس ، وبين كلمتى مقدس ، وغير مقدس . ومع ذلك فهناك صلة بينها . فالطهارة هى من المستلزمات الأساسية للقداسة . ولا يمكن أن شيئاً نجساً ، يكون مقدساً طالما ظل على حاله . كما لا يمكن أن نقول عن شىء طاهر بطبعه ، إنه مقدس . هناك دائرة واسعة ، بين النجس ، والمقدس ، زاخرة بما هو طاهر ، ولكنه ليس مقدساً بالمفهوم الصحيح . ولكن من تلك الدائرة ، يمكن أن يأخذ الله أشياء ، ويحولها

بعملية إيجابية إلى مقدسة . واللغة العبرية تبين الصلة التى أشرنا إليها ، كما تصور لنا أيضاً الفارق ، بين التعبيرات التى عرضنا لها . فالتعبيران ، مقدس، وغير مقدس ، هما « قدوش » (qadosh) و« شول » (Chol) . أما التعبيران طاهر ، ونجس ، فهما « طهور » (tahor). و« تيم » (tame) ...

وإذ رأينا ، الصلة العميقة الكائنة بين مفاهيم الطهارة ، وعدم الطهارة ، وبين خدمة يهوه وعبادته ، نستطيع أن نرى مدلولها فى حياة كل إسرائيلى ، لأن الإسرائيلى لا يحيا إلا لخدمة سيده ، وعبادته على الدوام . وهكذا نرى أن الشعب فى كل وقت ، وفى كل ممارسة ، يقسم نفسه ، إلى مجتمع طاهر ، ومجتمع غير طاهر ، بخط واضح مميز ، هو مراعاة هذه الطقوس .

أما الأشياء ، والتصرفات ، التى تسبب عدم الطهارة ، فقد لخصها الناموس فى (لاويين ١١ ، تثنية ١٤) . وهى فى مجموعها ، يمكن أن يضمها الإطار التالى : بعض الصلات الجنسية .. « الموت » البرص .. تناول لحوم بعض الحيوانات . . لمس جثث الحيوانات النافقة . أما التمييز بين هذه الأشياء فهو يرجع ، بلا شك ، إلى حقبة سابقة للناموس الموسوى . والناموس لا يدعى أنه يقدم الجديد فى هذا المجال . ولكنه ينظم هذه الممارسات والاستخدامات التى مضى عليها زمن طويل . والكثير من تلك الممارسات ، لا بد ، قد طرأ عليه التطوير ، والتغيير فى خلال العصور . ولا بد أن المفاهيم المرتبطة به أيضاً ، قد تطورت ، وتغيرت . ولربما لا توجد دائرة فى السلوك تغيرت فيها المفاهيم مثل دائرة الطاهر والنجس . .

ولكننا من خلال المعنى الأصيل أو المكتسب ندرك الحكمة فى إدخال نواميس الطاهر والنجس ، فى الناموس . وقبل كل شىء سنوجه انتباهنا ،

إلى المعانى السابقة للعهد الموسوى ، سواء التى كان قد عفا عليها الزمن أو كانت لا تزال جارية فى عهد موسى . والموضوع يحتل مساحة واسعة فى الدراسات الحديثة للديانة البدائية ، بل أن البعض يقرنه بمنشأ الديانة نفسها . ولكن ملاحظاتنا سوف تدور فى دائرة الديانة السامية ، وذلك بالإشارة إلى نواميس العهد القديم للنجاسة ، وللتطهير . . .

الطوطمية Totemism :

وأول نظرية بنى عليها التمييز بين الطاهر ، والنجس ، هى الطوطمية . والطوطمية هى نوع من الوسوسة التى فيها ترجع القبائل أو العشائر المتوحشة بأصولها إلى حيوان معين ، أو شجرة ، أو روح ، أو أى شىء آخر يحملون له احتراماً دينياً ، وبه يسمون أنفسهم ، وإذا كان مخلوقاً حيوانياً ، فإنهم يمتنعون عن قتله ، وأكل لحومه . وهناك الكثير من صور العبادة والظواهر المتباينة فى العهد القديم ، يرجع بها البعض ، ويفسرونها ، كبقايا من تقاليد قديمة كانت سائدة فى سحيق الزمن بين العبرانيين . فبالنسبة للحيوانات المحرمة تناول لحومها ، بأمر الناموس ، يقولون ، إن ذلك التحريم يرجع إلى أن هذه الحيوانات كانت تعتبر مقدسة حسب العقائد الطوطمية المختلفة بين قبائل العبرانيين قديماً . وحينما اتحد الكثير من القبائل معاً ، واعتنقوا ديانة يهوه ، استمر الامتناع عن تناول تلكاللحوم ، ولكن الدافع إلى ذلك المنع تغير ، فأصبحت ممنوعة لصلتها بعبادة الأوثان . وعلى أساس هذه النظرية ، تبدو مفاهيم النجاسة ، والقداسة شيئاً مختلطاً ، فما هو مقدس فى عقيدة ، قد يكون نجساً عند الأخرى ، وما نجاسته لدى الأخيرة ، إلا بسبب تقديسه عند الأولى .

أما الاعتراضات على هذه النظرية ، فى تطبيقها على العهد القديم ، فكثيرة ... فقائمة الحيوانات النجسة ، أو المحرمة ، فى لاويين (١١) ، تثنية (١٤) ، طويلة حتى إننا لا يمكن أن نرجعها إلى صور طوطمية فى المفهوم الإسرائيلى . أما أسماء الأشخاص فى وسط الاسرائيليين ، المشتقة من أسماء حيوانات فهى قليلة نسبياً ، وحتى فى العربية نجد أن غالبية القبائل ، لا تحمل أسماء حيوانات . . . وقلة من القبائل الكبيرة تطلق عليها مثل هذه الأسماء ... ومن القبائل التى تضمها صلة الدم ، تتخذ الواحدة اسم حيوان ، بينما الأخرى لا ترتبط به كما لم تكن هناك نباتات غير طاهرة للعبرانيين ، بينما كان الكثير منها محرماً فى الطوطمية ، شأنها شأن الحيوانات . وبين الأسماء القبلية فى إسرائيل التى نجد فيها أثراً للطوطمية ، ليئه ، وراحيل أى « راشيل »[1] وشمعون .

عبادة الأسلاف :

تفسير آخر لمفهوم الطاهر والنجس فى العهد القديم ، هو أنها ترجع إلى عبادة الأسلاف ، ويعتقد أصحاب هذه النظرية ، أنها وراء الاعتقاد بنجاسة جسد الميت . كما أن تحريم بعض عادات النوح يرجع أيضاً إلى عبادة الموتى ، بينما بعض العادات الأخرى ، يفترض أنها بسبب موقف آخر تجاه الميت . سنشير إليه فيما بعد . وعلى أساس مبدأ أن ما هو مقدس فى عقيدة ، يصبح محرماً فى عقيدة أخرى ، فإنهم يزعمون أن عبادة الموتى وخاصة من الأجداد فى الديانات القديمة هى سبب هذا الحظر بالنسبة للموتى ، فى ديانة يهوه . . .

---

(١) تبدو مأخوذة من اسم رشا أو الغزال الصغير (المترجم) .

وسوف نعرض لبعض الآراء من جهة بعض العادات الجنائزية السائدة . في أكثر من مكان ، وعلى الأخص في الشرق . ورأى البعض فيها . . . فمن بين العادات الجنائزية التي تستحق التأمل ، ارتداء المسوح ، أو الخيش . وهو في الديانات البدائية ، علامة الخضوع والتسليم ، وكأنما اتسعت دائرة الخضوع من الآلهة إلى الموتى . ثم هناك تغطية الرأس ، وتغطية اللحية ، بنفس الدافع الذى يدفع الإنسان إلى أن يغطى وجهه فى محضر الإله . أما خلع النعلين ، فهو علامة احترام أيضاً ، عند الدخول إلى موضع مقدس . لذلك فإذا قام البعض بممارسة مثل هذه العادة عند الدخول إلى المقابر ، فهذا معناه أن لها أصلها الديني . ثم إن حلق شعر الرأس ، أو اللحية ، له أصله فى تقديم الشعر للاله . أما الصوم ، الذى له دور فى عبادة يهوه ، والمتبع فى الجنازات ، فلا بد أن له أصلا دينياً . ثم هناك العرى وتشويه الجسد ، وغير ذلك ، قد تكون ، فى دوائر أخرى طقوساً دينية . . .

على أن هناك أكثر من اعتراض على هذه النظرية . ويكفى أن نذكر منها الآتى : فالصوم لم يكن ممنوعاً فى إسرائيل . فلو كان قد جاء أصلا من عبادات وثنية كعبادة الموتى ، لاقتضى الأمر منعه . وهذا ينطبق على كل الأمور الشبيه بذلك . زد على هذا أن نجاسة الميت كانت على أساس الجثة فقط . أما عبادة الأسلاف أو الموتى ، فلم تكن موجهة الجسد الميت بل «لروحه» أو « لنفسه » . ونستطيع أن نثبت حقيقة ذلك من الديانات ، التى سادت فيها عبادة الموتى . فبالنسبة لليونان ، كان جسد الميت فى فترة من الفترات على الأقل ، يعتبر نجساً . وعلى الرغم من هذا الاعتقاد ، فإن عبادة الموتى ظلت سائدة بينهم . أما قص الشعر ، كتقدمة للميت ، على أساس عبادته ، فهو لم

يثبت على الإطلاق . حيث أنه لم تكتشف خصلات من الشعر فى المقابر ، أو فى التوابيت كتقدمة للميت . وكذلك خلع الأحذية ، لا نستطيع أن نجزم أنه من مراسيم العبادة . تجريح الجسد ، أو تشويهه ، حتى يجرى الدم . لا يمكن أن يعتبر تقدمة للموتى . فلا دليل على أنه كان يؤتى بهذا الدم إلى الميت .

ثم العرى ، وشق الثياب ، والتدحرج على الأرض ، كل هذه لا يمكن تفسيرها على أساس أنها عبادات . وتذرية التراب والرماد . لم يثبت أنه كان رماداً من القبر . أو من حريق جسد الميت . وحتى لو كان الأمر هكذا ، فلا يمكن أن نعتبر مثل هذه العادات من صور العبادة . وينبغى أن نبحث لنا عن تفسير آخر لمثل هذه العادات . على أساس خزعبلات ، ووساوس الوثنية بوجه عام . .

ثم إن الصورة التى صدرت بها الأوامر فيما يختص بموقف الكاهن من الموتى من أقربائه يمنعنا من أن ننسب عادات النوح إلى عبادة الموتى . فالكاهن العظيم ، أو رئيس الكهنة ، كان محرماً عليه الاقتراب من جسد ميت على الإطلاق . بينما كان مسموحاً للكهنة العاديين أن يقوموا بمراسيم الجنازات ، لأقرب الأقرباء . وليس للأقارب البعيدين . . . ولو كان هناك اعتراض ، على أساس أن تلك المراسيم تتضمن عبادة الأسلاف ، لوجب المنع من جهة الأقربين أيضاً ، حيث كان هناك احتمال عبادتهم من أقاربهم .

النظرية الأرواحية Animistic Theory :

نظرية ثالثة يفسرون بها موضوع النجاسة الطقسية ، هى النظرية الأرواحية ، أى الاعتقاد بأن كل شىء فى الوجود له روحه . هذه النظرية ظهرت فى صورتين ، يجمعهما الافتراض ، إنه بالنسبة للعقلية البدائية ،

هناك بعض الأشياء المعينة ، تبدو كأن لها تأثيرها فوق الطبيعي الذى ينبغى على الإنسان أن يتحاشاه .

وتقول إحدى هاتين الصورتين للنظرية، إن هذه الأشياء التى تحمل هذه التأثيرات فوق الطبيعية ، لها صفة الشخصية الشيطانية . أما الصورة الثانية فترى أن الخطر يكمن فيما يسمى بمادة النفس غير الشخصية ، التى تنتشر وتتغلغل ، ولها من الخطر ، ما للشيطان نفسه . أما مفهوم الجانب الأول من هذه النظرية ، فهو أن ما يسمى بالنجاسة ، وعلى وجه الخصوص المرتبطة ببكاء الميت ، ما هى إلا محاولة تنكرية ذاتية ، للهروب من رقابة هذه القوى الشيطانية . والقول بأن الإنسان يتنجس ، إذا فعل هذا ، أو لمس ذاك ، لا يقصد به إلا أن الخطر يحوم حول الشئ المعتبر نجساً . إنها محاولة للتهذيب عن طريق الإخافة ، مثلما نفعل فى تعليم أطفالنا لتجنب الخطر .

أما الصورة الثانية من النظرية ، فتجد فى هذه الممارسات ، نوعاً من الدفاع عن النفس ، ليس عن طريق التغطية والتضليل ، بل عن طريق الوقاية .

والجانب الشخصى ، من هذه النظرية ، يرتبط أساساً بنجاسة الميت ، وبعادات النوح . فالجثة ينبغى أن تعتبر شيئاً نجساً لأن الروح تظل تحوم حولها فترة من الوقت فى صورة مزعجة غير مستحبة ، وهى تمتلئ حسداً ، وحقداً ، على الأقارب ، الذين يتمتعون بثمار تعبها ، ومجهودها فى الحياة ، ولا تستثنى من هذا أرملة الميت ، فكان عليها أن تظل أرملة ، بعض الوقت ، قبل أن تفكر فى الزواج مرة ثانية .

ومع أن هذه النظرية قد تعطى تفسيراً مقبولا لبعض الحقائق ، إلا أنها لا تفسر لنا كل شيء . فهناك بعض العادات الجنائزية لا يمكن أن نفسرها:

على أنها تغطية يراد بها التنكر للحماية . (رغم إساءة تفسير ما جاء فى مت ٦:١٦) فالأصوام لا ينطبق عليها ذلك ، وكل التفسيرات المتعلقة بالأصوام غير مرضية من جميع الوجوه . فالبعض يقول إن الصوم ، جاء من اعتبار الطعام فى مكان حدث فيه موت ، طعاماً نجساً . والبعض الآخر يقول . إن الصائم يعتبر نفسه دنساً ، ولا يريد أن يدنس الطعام ! وقال غيرهم إن الصوم ، هو إعداد لوليمة ذبيحة ، على أساس أن الطعام العادى لا ينبغى أن يرتبط بالطعام المقدس . آخرون رأوا فيه محاولة للوصول إلى النشوة الصوفية ، وآخرون بأنه نوع من النسك . . . ومن هنا نستطيع أن نرى أنه لا يمكن أن يعنى صورة من التنكر الذاتى . وحتى الأصوات التى تصدر من النائحين ، لا يمكن أن نعللها بهذا المبدأ ، صحيح أن صوت الإنسان ، حينما يصرخ ، أو ينوح ، أو يصيح ، لا يمكن تمييزه بسهولة كما فى الحديث العادى . ولكن الصمت يجعله أكثر تنكراً . وكذلك شق الثياب لن يعوق معرفته كثيراً ، ولا السير بأقدام حافية . ولا تجريح الأجساد ، ولا لطم الخدود ، أو الصدور ، أو الأرداف ، أو تذرية الرماد أو التراب على الرأس . . ربما حلق اللحية ، أو حلق خصلات الشعر ، ينطبق عليها أكثر من سواها ، نظرية التنكر الذاتى . ولكن إن كان الأمر كذلك ، لوجب على المرأة أن تتصرف فى شعرها بطريقة تختلف عن الرجل وكما فى سائر العادات الأخرى .

وعلاوة على ما تقدم من نقد ، فإن النظرية كلها تتعرض لصعوبة كبرى . فكيف نفترض أن روح الميت ، لو رغبت فى إيقاع الأذى بالأقارب ، كيف يمكن أن تجهل أولئك الذين يحيطون بها ؟ إن النوح وما يصاحبه من ممارسات ، كفيل بأن يكشف لروح الميت عن أين تضرب ضربتها القاصمة دون حاجة إلى المميزات الشخصية ، والناس لا ينكرون على الميت إدراكه

لهذا . وعلى وجه الخصوص أن الميت سبق أن اشترك — فى أثناء حياته — فى مثل هذا النوح مرات كثيرة . ولماذا يغار الميت من الأقارب . ويحسدهم لامتلاكهم ما خلفه وراءه ؟ فالقاعدة . بين القبائل البدائية ، أنه لا توجد فردية مطلقة . فى موضوع الملكية . والإنسان العادى . بدائياً أو متحضراً ، لا يشعر بالغيرة من وارثيه . بل على العكس . يسره أن يكون له ورثة . ثم أن تلك النظرية تستلزم افتراض أن العادات الجنائزية هى أحدث عهداً من الملكية الفردية . وهو أمر يصعب إثباته . فنفس الممارسات الجنائزية هى هى . بين القبائل البدوية المتنقلة كما بين القبائل التى استقرت لممارستها الزراعية . . .

أما الصورة غير الشخصية للنظرية الأرواحية ، فهى تفترض أن إلصاق النجاسة بشئ ما . أو مكان ما . ما هو إلا وسيلة لحجز مادة النفس أو الروح بعيداً . وحينما تنسلخ مادة الروح من جسد إنسان ، فإنها سرعان ما تسعى ، هكذا يقولون . لتنزلق فى جسد آخر . ولذلك فكل مدخل من مداخل الإنسان ينبغى أن يغلق بحرص وكل فتحات الجسد ، ينبغى أن تغطى ، أو يمنع الوصول إليها . أما الصوم فهى طريقة بها يمنع السيال المعادى من أن ينزلق إلى جسم الإنسان مع الطعام والشراب . وأول طعام يفطر عليه الصائمون ، لا يمكن أن يأتى من بيت الميت . بل لا بد وأن يأتى من الخارج . كذلك قالوا بأن مادة الروح هذه تكره الالتصاق بالأشياء الممزقة . ولذلك كان الواقفون بجوار الميت . يشقون ثيابهم عند حدوث الموت . وكان أهل الميت يرتدون أبسط الثياب وأقصرها . الخالية من الثياب والزخارف . أما الأحذية فتخلع حتى لا يترك أدنى شىء لمادة الروح لتعشش فيه . فإذا جئنا للرأس ، فالشعر

لا بد وأن يقص بفكرة هذا الخوف نفسه . وكان يجب تقليم الأظافر وتخميش الجسد حتى تسيل منه الدماء . كما أنهم يستلفتون النظر إلى أن الناموس يفرق بين الأوانى المغطاة وغير المغطاة . فغير المغطاة تتنجس أما المغطاة فتنجو من ذلك (عدد ١٩ : ١٥) . وعلينا أن نقرأ بأن هذه الصورة من النظرية ، أفضل فى مجموعها من سابقتها فى شرح الممارسات الجنائزية . فالكثير من هذه الممارسات تبدو كأنها محاولة للوقوف . والتحصين ضد قوة روحية مهاجمة . فهذه الصورة من النظرية تقدم لنا تفسيراً لكثير من النقاط التى تعجز عن تفسيرها نظرية الاختفاء . وعلى الرغم من ذلك . فهناك أكثر من ثغرة فى هذه النظرية : فشق الثياب . يتيح فرصة أكبر لمادة الروح . لكى تتسلل إلى الإنسان . والتجرد بالكلية من الثياب ، ألا يعطى لها فرصة أوسع ؟ وخلع الأحذية يشكل خطراً فى هذا المجال والتدحرج على الأرض ، وذر الرماد يفتحان الباب للخطر . أما التشويه . وفتح الفتحات فى الجسد ، فإنه قد يعطى الفرصة للمادة « الرهيبة » للدخول !

ويبدو ضعف هذه النظرية بأكثر وضوح ، حينما نحاول أن نفسر تعرض الأقرباء للضرر ، والخطر أكثر من غيرهم . فلو كان الموضوع هو الجسد الشخصى . فقد يكون هناك مبرر لذلك . أما إن كان الأمر مجرد محاولة من جانب مادة الروح لإيجاد مكان لها لتلجأ إليه ، فلماذا يكون الأقرباء القريبين فقط ، هم الأكثر تعرضاً لخطر ذلك ؟ إن دائرة النجاسة أوسع من دائرة النوح . ولماذ يمنع الأقرباء . الصورة مشددة من النوح ؟ إذا كانت مادة الروح لا ذكاء لها ، ولا تمييز ، ولامشاعر . وكل ما تبتغيه هو ثقب ، أو شق ، تنزلق منه ، لتسكن فى جسد جديد — فلماذا إذاً عندما يحرم الاقتراب من الميت ، بحجة النجاسة ، لماذا يقتصر الأمر على الأقارب ؟ وإن قيل إن الأقارب ، هم

أقرب إلى جسد الميت ؛ وبذلك فهم أكثر تعرضاً للخطر ، بينما يستطيع الآخرون أن يبقوا بعيداً . لكان الأمر إذاً يتوقف على قرب المسافة ، وليس قرابة الدم للميت . فكل من حول الميت ينوحون .

وبالإضافة إلى هذه النظريات الثلاث ، التى تحاول أن تفسر لنا العادات ، والممارسات الجنائزية ، هناك محاولات ، لشرح بعض الصور الفردية ؛ فيقولون إن بعض الحيوانات النجسة قد منع ذبحها ، وأكلها ، باعتبار أنها حيوانات مقدسة فى بعض العقائد الوثنية . ويمكن أن ينطبق هذا على بعض الحالات ، وليس عليها كلها . فالكثير من الحيوانات النجسة ، ينتمى إلى الأجناس الصغرى . التى لم تكن ، يوماً من الأيام ، موضوع عبادة فى القديم. أما بالنسبة لحيوان كبير مثل الخنزير ، فالأمر يختلف . ففى (إشعيا ٦٥ : ٤) نجد عقيدة وثنية تتضمن أكل لحم الخنزير حيث كانوا يعتبرونه مقدساً لا نجساً وربما كانت هناك ممارسات أخرى ، فى تواريخ أكثر قدماً ، أدت إلى تحريم لحم الخنزير فى الناموس ، بالنسبة لعبيد يهوه . وإننا لنجد فى سفر اللاويين (٢٠ : ٢٤ — ٢٦) ، أن تحريم الحيوانات النجسة يرتبط بتمييز الإسرائيليين عن الكنعانيين ، وهذا يعنى أن الكنعانيين ، لم يكونوا يحرمونها . بل على العكس ، لا بد أنه كان لهذه الحيوانات دور بارز فى مراسيم عبادتهم ، وقد يكون تحريمها هو على هذا الأساس .

فإذا جئنا لمرض البرص (الجذام) ، فإننا نجده يشغل مكاناً بارزاً لا يمكن أن يفسر على أساس دوافع صحية ، أو وقائية . صحيح ، أنه على الرغم من أن الطب الحديث يرى فى الجذام ، مرضاً بطئ الانتشار والعدوى ، إلا أن الأقدمين كان لهم رأيهم الذى يخالف هذا الرأى ؛ ولكن هناك اعتراضاً آخر

هو أن بعض الأمراض الوبائية الأخرى ، مثل الطاعون ، لم تكن تعتبر أمراضاً نجسة . ولقد اقترح البعض ، حلا لهذا . أن البرص كان يعتبر ضربة من الله رأساً ، أو من روح ردىء . وأن اسمه فى العبرية يشير إلى هذا : « تسارا آت » Tsara ath أو « نيجا nega » . والإسمان مشتقان من جذور لغوية تعنى « يضرب » . على أن بعض العلماء يقولون إن اللفظين لا صلة لها بالمفاهيم الدينية ، ولكنهما مشتقان من صورة المرض نفسه ، إذ يترك ، انتفاخات ، وتآكلات ، وقروحاً فى الجسد . ولو كانت نجاسة الأبرص مستمدة – على حد تعبير البعض – من كونه ضربة من الله أو من روح شيطانى ، لكان المصاب بضربة الجنون ، أو الفالج ، يعتبر أيضاً نجساً ، والأمر ليس كذلك . فلا بد أن البرص قد ارتبط بالنجاسة ، لأن المصاب به يصبح ميتاً حياً ، أو كأنه يحيا حياة الموت . بمعنى أن نجاسة الأبرص ترتبط بنجاسة الميت . والكلمات التى استخدمت للاشارة إلى برص مريم (عدد ١٢ : ١٢) ، تحمل مثل هذا المعنى .

ولكن لماذا يصبح الموت ، وكل ما يرتبط به شيئاً نجساً ، ومنجساً ؟ يقول البعض : حيث أن كلا الحدثين الرئيسيين ، فى طرفى الحياة وهما الولادة والموت ، يعتبران نجس ، فإن الحياة الطبيعية كلها تعتبر نجسة . ولكن يعترض البعض الآخر قائلين ، أنه ، إذا كان الأمر كذلك ، فإن الناموس ما كان ينبغى أن يعلن أن عملية الوضع منجسة ، بل كان ينبغى أن يقول إن ولادة الإنسان فى هذا الوجود ، هى فى حد ذاتها نجاسة . ولكن الناموس يقول ، إن المرأة ، فى عملية الولادة ، تصبح نجسة ، أما المولود فلا . ولكن لو تريث أولئك قليلا لعرفوا أن الطفل أيضاً يعتبر نجساً ، حتى يتم تطهيره بعملية

الختان . وهكذا نرى أن الناموس يؤكد أن الحياة ليست نجسة فى كافة أطوارها فحسب . بل فى منبعها أيضاً .

ومع أن بعض الآراء التى سبق عرضها . قد تحوى عنصراً من الحق . إلا أنها لا تعطينا . حلاً شافياً للمشكلة بأكملها . وهناك تفسيرات قديمة . ينبذها النقاد العصريون باستهزاء واحتقار . مع أنها تستحق البحث . فبعض الحيوانات مثل الثعابين . وبعض الطيور الجارحة . توقظ فى النفس نفوراً . عند البدائيين ؛ وربما كان لهذا أثره فى تشكيل الناموس .

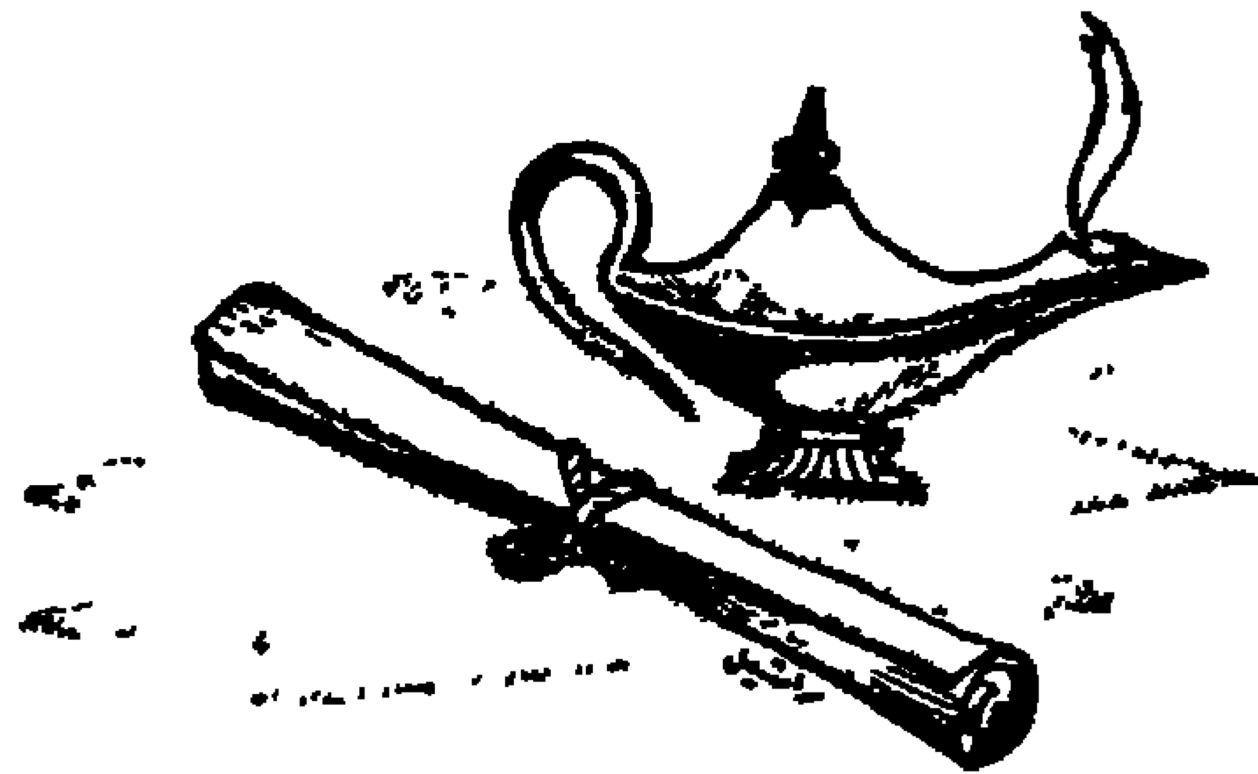
ولكن لعل الأهم من هذه المشكلات التى يستعصى حلها . هو دراسة الطريقة التى تجعل بها الناموس . هذه الأشياء الغريبة تؤدى الغرض منها فى إعلان الديانة الحقيقية فى العهد القديم . وأول ما يفعله الناموس ، هو أن يعطى لها المظهر الدينى . فحينما يهدف الناموس إلى تقنين شيء ما ، فإن هذا الشيء يكتسب بذلك الصبغة الدينية . وهذا مبدأ ثابت بكل وضوح إذ يصبح لذلك الشيء صلة بقداسة الله . (لاويين ١١ : ٤٤ ، ٤٥ . تثنية ١٤ : ٢١) . ولذلك تسمى عملية التطهير بعملية « تقديس » . أما النجس ، فممنوع من الاقتراب للقدس أو الاشتراك فى الأعياد . ومن العشور لا يمكن أن يفرز شيء للميت . ولا يؤكل فى أيام الحزن (لاويين ٢٢ : ٤ ، عدد ٩ : ٦ ، ١٩ : ١٢ و ٢٠) تثنية ٢٦ : ١٤) . أما إزالة النجاسة ، فهو يرتبط بالتكفير الطقسى . (لاويين ١٢ : ٧ ، ٨ ، ص ١٤ كله ١٦ : ٢٩ ، ٣٠ ، ١٥ : ١٤ و ١٥ ، عدد ٨ : ٥) . أما دور العدد (٧) ، فى فترات التطهير ، فدليل واضح على صبغته الدينية . أما الأوامر الصارمة بالنسبة للكهنة ، فهى تثبت أن الدافع الدينى هو العامل الفاصل . (لاويين ٢١ : ١ ، ٢٢ : ٢ و ٣)

والنجاسة ، فى صلتها بعبادة يهوه ، ترتبط بالخطية الأخلاقية . وهذا يبدو من جانبين : الأول أن النجاسة الطقسية تعتبر خطية . والثانى أن الانحراف الأخلاقى ، يعبر عنه بألفاظ مستعارة ، من قاموس الشريعة الطقسية. ونحن غالباً ما لا نفهم هذا الأخير بوضوح . فحيناً يعبر عن خطية ، ذات صبغة أخلاقية لا شك فيها ، بأنها « عدم طهارة » ، فكثيراً ما نظن أنها استعارة تفسر نفسها . ولكنها ، فى واقع الأمر ، منقولة عن اللغة الطقسية . فالله يعلم البشر ، أن يكون إحساسهم إزاء الخطية ، كإحساس من يقاسى من الألم والخزى لحرمانه من الخدمة الطقسية . وهكذا يستخدم الختان ، أداة للتقويم الخلقى ، والروحى (تثنية ١٠ : ١٦) . وهذه المفاهيم الروحية للعبارات الطقسية ، تظهر بوضوح أكبر فى الأنبياء ، والمزامير . فأشعياء يتحدث عن « الشفتين » النجستين بمعنى أخلاقى (إشعيا ٦ : ٥) . والأرض« تدنست » بتعدى وشرائع ناموس الله (إشعيا ٢٤ : ٥) . والدم أى القتل ، « يدنس » اليدين (إشعيا ١ : ١٥ ، ٥٩ : ٣) . والهيكل قد « تنجس » بعبادة الأصنام (إرميا ٣٢ : ٣٤ ، حزقيال ٥ : ١١ ، ٢٨ : ١٨) . والشعب قد « نجسوا » أى لوثوا أنفسهم بسبب خطاياهم . (حزقيال ٢٠ : ٧ ، ٨ ، ٤٣ ، ٢٢ : ٣، ٣٩ : ٢٤) .

أما الطهارة الأخلاقية ، فيرمز إليها بالأيدى « الطاهرة » والقلب « النقى » (مزمور ٢٤ : ٤) . والتطهير الخلقى يوصف بعبارات التطهير الطقسى : (مزمور ٥١ : ٧ ، حزقيال ٣٦ : ٢٥ ، زكريا ١٣ : ١) .

الجزء الثانى

الإعلان فى عصر الانبياء



الفصل الأول

مكان التنبؤ في إعلان العهد القديم

يشكل التنبؤ خطوة تقدمية . بعد موسى ، فى إعلان العهد القديم . ولكى ندرك السر فى هذا ، علينا أن نعرف كيف سارت عملية الإعلان . فالإعلان يتلو الأحداث . ولكن ليست كل الأحداث ، فى تاريخ الأمة الإسرائيلية ، حتى ولو بدت هامة ، تؤدى إلى تدفق كبير لإعلان جديد . إذ يلزم للاعلان الجديد . أن تترك الأحداث الجديدة خلفها . شيئاً جديداً ثابتاً ، له دلالته الباقية . فحينما تنتهى أحداث الخروج بالشعب إلى إقامة نظام ثيوقراطى ، نجد فيضاً من الإعلان ، يتبع ذلك . وعلى ذلك يبرز أمامنا السؤال ، ما هو الحدث الكبير فى التاريخ المقدس ، الذى استلزم فيضاً من الإعلان ، له أثره العميق الباقى ؟

ذلك الحدث ، هو لا شك ، تأسيس الثيوقراطية الملكية : تحت سلطان ملك بشرى . وهو ما بدأ فى أيام صموئيل ، وتحقق فى حكم شاول ، ولكنه لم يقم على أسس راسخة إلا باعتلاء داود العرش . ومنذ ذلك الوقت ظلت فكرة الملكوت مركز دائرة رجاء إسرائيل . ولم يكن ذلك الملكوت البشرى إلا رمزاً لملكوت يهوه نفسه . وفى البداية ، حينما تقدم الشعب بطلب ملك ،

وبخ الرب هذه الروح غير الثيوقراطية . التى دفعت الشعب إلى هذا الطلب ، وأعلن لهم أن معنى ذلك هو رفضهم له . ومع ذلك أعطاهم رغبتهم ليقوم منهوهم عن طريق الفشل الذى انتهى إليه سلوك شاول الخاطئ .

وكان هذا أيضاً هو السبب الذى لأجله امتدت فترة حكم يشوع والقضاة ، وتأخر تأسيس المالكية . فعن طريق تأخير الملكية هذه الفترة الطويلة ، كما عن طريق السماح بهذا الملك الغرير الخاطئ ، وصل الشعب إلى الفهم الحقيقى الثابت لمعنى الملكوت حسب قلب يهوه . فما ذلك الملكوت إلا وسيلة للفداء ، كما هو وسيلة لتجسيم بركة إسرائيل وبها ارتبط رجاء مجئ المسيا . فمن الخطأ الشنيع أن نظن أن المملكة كانت شيئاً عارضاً وقتياً على حساب الديمقراطية ، ولكنها كانت شيئاً أبعد مدى وأكثر عمقاً من ذلك ، إنها تتصل بملكوت المسيح ، قمة كمال الديانة الكتابية . .

حركة تكوين المملكة :

بهذه الحركة لتكوين المملكة ، يرتبط ظهور وتطور النبوة . لقد كان الأنبياء الحراس . أو الحفاظ على الثيوقراطية المتفتحة ، وكانت الحراسة تتركز فى المملكة . ولقد كان الهدف الحفاظ عليها كمثال لمملكة يهوه . بل يبدو أحياناً أن الأنبياء . قد أرسلوا إلى الملوك ، لا إلى الشعب . ومن هذا الترابط بين الوظيفة النبوية ، ومصالح إسرائيل القومية ، الممثلة فى المملكة ، نستطيع أن نفسر ، بصورة أفضل ، الظروف الخاصة ، التى فيها ظهرت النبوة فى عصر صموئيل ، فى حركة وطنية عميقة ، تمتزج بالأمانى القومية بصورة جماعية فى البداية ، كما بصورة فردية . أما « مدارس » الأنبياء فى تلك الأثناء ، فقد كانت مراكز دينية ، ومراكز وطنية ، فى نفس الوقت ،

ولكن فى توافق مع هدف وجود إسرائيل – كان العنصر الدينى فيها ، يتغلب على العنصر الوطنى ، وليس العكس ، وحالة دبورة النبية فى فترة حكم القضاة ، تقدم لنا مثالا مبكراً لذلك .

ومع ذلك ، فمن الخطأ أن نقول على أساس هذا الاتجاه الوطنى ، إن الوظيفة النبوية ، كانت نوعاً من الوظيفة الدبلوماسية السياسية . . كما نادى بذلك ونكلر الذى استنتج ذلك من ذكر الوظائف المتعددة فى إشعياء (٣ : ٢) وذلك الفكر كما شرحه ونكلر ، لا يقدم لنا صورة مرضية ، للنشاط النبوى ، فى الظروف الحرجة فى الأيام الأخيرة للمملكة . إنه يعتقد بأن الممالك الشرقية العظمى ، استخدمت الأنبياء ، كعملاء لتحقيق مصالحها ، بين الممالك الأقل شأناً . ومن هنا جاء التوافق ، بين نبوات الأنبياء ، واتجاهاتهم فى الأمور السياسية ، وبين المخططات التى رسمتها هذه الممالك العظمى فى أغلب الأحيان . وعلى هذا الأساس يقولون ، إن اليشع تلقى أوامره من سلطات دمشق . وإشعياء من نينوى . وإرميا من بابل . . .

ولكن لا يوجد دليل على أن الأنبياء كانت لهم هذه الصلات الدبلوماسية ، أو نصف الدبلوماسية بل أن ما نراه ، هو أنه كان هناك مقت شديد للتورط فى محالفات سياسية ، ولم يكن هذا بناء على نظرة سياسية عليا من جانب الأنبياء . بل كان ناجماً ، عن حفاظهم على المبدأ الثيوقراطى : بأن يهوه هو الملك وواجب إسرائيل أن تعتمد عليه بصورة مطلقة . (إشعياء ٧، ٣٠ : ١ – ٥ ، هوشع ٧ : ١١ ، ١٢ : ١) . بل إننا نجد ، فى عصرى داود وسليمان ، أنبياء مثل جاد وناثان ، يعملون فى دائرة الملكية ، وعن طريقها . وبعد ذلك نجد ، إيليا وأليشع يتبعان نفس الأسلوب . وإننا ندرك من الطريقة المفتوحة

الواضحة ، أن ما يبدو فى ثوب سياسى ، كان فى جوهره ، وأساسه ، دينياً . فلا سر ، ولا تآمر . أما السياسة فلا تستغنى عن عنصر السرية . . . على أننا لا ننكر ، أن هناك فارقاً . فى هذا المجال ، بين إيليا ، وأليشع . فالأخير شارك فى مؤامرة ضد بيت عمرى . ولكن ما هدف إليه أليشع ، لم يكن تحسين الموقف السياسى ، لقد كان الهدف اقتلاع عبادة البعل ، بالنار ، والسيف باقتلاع بيت عمرى ، بواسطة بيت ياهو . ويكفى أن نقارن مسلك أنبياء إسرائيل ، بما قام به الرائى بلعام فى زمن موسى ، لنبرئ أولئك من شبهة أى تآمر سياسى . لقد سمح بلعام لنفسه ، بأن يستأجره ملك موآب ، الأمر الذى لم يكن ممكناً أن يفكر فيه نبى من أنبياء إسرائيل .

الكلمة كوسيلة التنبؤ :

التنبؤ فى اقتصاره على اتخاذ الكلمة وسيلة له ، قد جعل بهذه الوسيلة ، أكثر من أية وسيلة أخرى ، الصلة بين يهوه ، وبين شعبه صلة روحية : فالأنبياء لم يخلقوا حقائق ، ولكنهم تمسكوا بمبادئ . ومهما كانت الحقائق المستقبلة التى تحدثوا عنها ، فإنهم قد عرضوها للنور الواضح الباهر . فعن طريق النبوة ، أصبحت الديانة الكتابية ، ديانة الحق ، والإيمان ، والكتاب — بهذا المفهوم ، نستطيع أن نرى فى الأنبياء ، طلائع البروتستانتية ، على الأقل ، من الناحية الشكلية . فبهذا ارتبط الوعى الدينى لإسرائيل ، بحق الإعلان ... لقد كان اقتراب يهوه من إسرائيل ، اقتراباً عن طريق الكلام ، حتى أننا نستطيع أن نقول ، إن الله أعطى نفسه لشعبه فى كلمة فمه .

والكلمة ، على الرغم من أن القصد الأساسى منها كان قصداً رسمياً ، إلا أنها ، بصفة ثانوية ، صارت ، واسطة نعمة للنبى نفسه ، إن الألفة الوثيقة

فى الحديث مع الله التى كان يستمتع بها النبى ، لا بد أنها أفادت فى نمو النبى نفسه نمواً روحياً . وحيثما تبدو فى حياة النبى ، درجة عالية من التدين ، والروحانية ، فينبغى أن ندرك أن ذلك كان نتيجة لامتيازات الخدمة التى يقوم بها النبى ؛ أكثر من كونها من الشروط الأساسية لتلك الخدمة . فالأنبياء لم يكونوا يختارون مبدئياً ، بسبب قداستهم أو تقواهم ، بل كانوا يصبحون أتقياء ، فوق المستوى العادى ، نتيجة لممارسة خدمتهم من نحو الله .

عامل الاستمرار :

والنبوة هى عامل الاستمرار فى تاريخ الإعلان ، باتجاهيها : الاستعادى فى نظرتها للوراء ، والاستقبالى فى تطلعها للأمام . فمناداتها بالتوبة ، عن خطية الارتداد كما حدث فى الماضى ، يربطها بعمل الله مع إسرائيل ، فى العهد الموسوى ، وعهود الآباء .وعن طريق عناصرها النبوية ، ترتبط فى استمرارية مع المستقبل . ومع أن كلمة « نبى » ، قد لا تعنى ، من يخبر بالآتيات » ، فإن التنبؤ بالمستقبل ، هو عنصر جوهرى من مهمة النبى . والأنبياء أنفسهم يؤكدون هذه الحقيقة . (عاموس ٣ : ٧) . ومعرفة أسرار الأمور الآتية ، هو جزء ، من الألفة الروحية ، التى دخل فيها النبى فى صلته بيهوه . ولكن بصورة موضوعية نقول ، إن النبى لا يمكن أن يكون نبياً حقيقياً ، ما لم يكن واعياً بخلفية الحقائق التى يستلزمها كل إعلان . وهذه الخلفية توجد جزئياً فى الحقائق المستقبلة .

والمفسرون المعاصرون ، كثيراً ما يعتقدون أن النبى ، يقف موقف المعلم الذى لا يهمه منطق التاريخ ، ولا يهتم إلا برسالة ساعته ، متجاهلا كل شئ عداها . وهذا تشويه للصورة . فما كان الأنبياء أبداً ، معلمين بهذا المعنى

ولم يعتبرون « مدارس » مثل هذه . أما ذلك الخلط فناجم عن فشل أولئك المفسرين فى إدراك . كيف أن المبادئ العقائدية التى ينادى بها النبى . هى التى تشكل تنبؤاته عن المستقبل . فما كانت النبوات . مجرد عرض لصور يدعى رؤياها . فالعقيدة التى يكرز بها وهذه النبوات . صنوان لا يفترقان . ولا نستطيع أن نفصل الواحدة . دون أن نشوه الأخرى . هنا أيضاً ينبغى أن نضع فى الاعتبار المعادلة الشخصية . لقد كان الأنبياء يشعرون . إلى مدى بعيد . أنهم يعيشون فى أوقات اضطراب . وبين شعب لا يتعاطف معهم ومع كل ما هو عزيز عليهم . وهكذا اتجهت رغبتهم الغريزية إلى طلب التعويض فى المستقبل . عما أنكره الحاضر عليهم . لذلك كثيراً ما كانت عواطفهم الحارة تضفى ألوانها على نبواتهم . وهكذا كانوا يتوقعون مقدماً انتصار الحق ، الذى كان محتقراً وقتئذ . إن الانحلال الروحى . يثير الرغبة فى الانشغال بالمستقبل. فالاهتمام بالمستقبل هو نوع من التعزية والتعويض . للنفوس التقية ، فى عالم ضائع . لأجل هذا نقول إن الاتجاه الحديث اتجاه رخيص . فى تقليله من قيمة عنصر التنبؤ عن المستقبل فى النبوة . . .

فترتان رئيسيتان فى التنبؤ :

إن مبدأ الاستمرار فى مخطط الإعلان ، فى جانبيه ، من ارتباط بالماضى ، وامتداد للمستقبل ، يمكن أن نوزعه على الحقبتين الرئيسيتين ، اللتين ينقسم إليهما تاريخ التنبؤ . أما الحقبة الأولى . فهى تمتد من النهضة النبوية الكبرى فى عصر صموئيل ، إلى منتصف القرن الثامن (ق. م) . أما الثانية فتمتد من ذلك الوقت إلى نهاية الحقبة النبوية للعهد القديم . والفارق بين هاتين الحقبتين ، أنه فى الحقبة الأولى ، نجد أن احتمال التوبة ، والتجديد ، استجابة للكرازة

النبوية ، كان وارداً . فالأنبياء يتحدثون بإحساس أنهم يعيدون التنظيم والبناء وأن شيئاً أفضل ، سوف يأتى ، ولا بد من أن يأتى . لكنهم ما كانوا يعلمون إلى أى مدى ، سوف يبتلع هذا الآتى ، الماضى . . .

وفى الحقبة الثانية ، مع أن المناداة بالتوبة لا تتوقف ، لكنها تأخذ نغمة شبه روتينية ، فالنبى الآن يعلم أنه ليس إصلاح الحاضر ، بل تجديده كلية هو ما يكمن فى باطن المستقبل . ولكن الشئ الرئيسى ، الذى ينبغى أن نلاحظه أن هذا التجديد ، ليس هو إعادة ترتيب القديم ، ولا حتى فى صورة مثالية ، فالتنبؤ بالانقلاب هيأ الفرصة لكى تدخل على الصورة كل القيم الاسخاتولوجية. وكما أن الطريقة الإلهية ، بصورة عامة ، هى عدم العودة بالأمور إلى حالتها الأولى ، بعد فوضى الخطية ، وانحلالها ، بل الوصول إلى نظام أسمى للأشياء، هكذا يسرى نفس الناموس ، فى دائرة أضيق ، على تاريخ الأمة الإسرائيلية . فالله يستخدم خراب الثيوقراطية الموسوية لإقامة بناء يفوق الأول كثيراً . .

أما الوصول إلى هذه المرحلة الجديدة من النبوة ، فيتفق مع سلسلة من التطورات الهامة الجديدة على مسرح التاريخ . أما أول مرحلة من هذا التطور ، فتبدأ بالأحداث الكثيرة فى المدة من صموئيل إلى داود . والثانية تبدأ بظهور القوة الشرقية الجبارة ، التى تبدو ، بحسب النظرة البشرية ، أنه لا سبيل إلى مقاومتها ، والتى اختارها الله ، أداة لتنفيذ قصاصه ، ودينونته . أما مدى التغير الذى طرأ على النظرة النبوية ، وإلى أى مدى ترك هذا أثره فيها ، فإننا نستطيع أن نراه ، حتى فى طريقة توصيل الرسالة فمنذ القرن الثامن فصاعداً ، أصبح الأنبياء ، أنبياء كتبة . فعاموس ، وهوشع ، ثم إشعياء ، وميخا ، هم أول من بدأوا بتسطير نبواتهم . أما كلمات الأنبياء الأولين ، مع

أنها أيضاً كلمة الله الحية الحقيقية ، فكانت فى معظمها مرتبطة بزمنها وجيلها . ولكن منذ الأزمة الثانية ، فصاعداً ، أصبحت الكلمة مرتبطة — بصورة متزايدة — بالخليقة الجديدة فى المستقبل ، وتتعامل مع أشياء ، سيكون للأجيال القادمة نصيبها فيها ، وحتى من قدمت إليهم الرسالة ، من معاصرى أولئك الأنبياء ، الذين لم يميلوا آذانهم لسماع صوت النبى تبكتهم شهادة الكلمة المكتوبة ، فى هذا الإطار ، أدرك الأنبياء ، بوضوح أكثر من ذى قبل ، مبدأ استمرارية واتصال ، تاريخ الفداء ، والإعلان ،

إن المبدأ الحقيقى لكتابة التاريخ ، أى ما يجعل من التاريخ ، ما هو أكثر من مجرد تسطير للحوادث ، لأنه يكتشف خطة ، وهدفاً فيه ، لم يكن رواده هم المؤرخون من اليونان ، بل أنبياء إسرائيل . وعلى ذلك نرى أن النشاط ، بين هذه الدوائر ، كان يتضمن كتابة التاريخ المقدس ، مثل أسفار صموئيل ، والملوك ، التى فيها يسجل سير الحوادث ، فى نور إعلان الخطية الإلهية . وعلى ذلك نستطيع أن نكتشف المعنى الطيب ، فى تسمية كتاب الأسفار التاريخية القديمة ، « بالأنبياء الأولين » . . ؟

الفصل الثاني

مفهوم النبي :
أسماء وتعريفات

التعبير العبراني ، « نبي » :

اللفظة في العبراني هي « نبي » (Nabhi) ، ولا نكاد نجد في الأصل اللغوي ، ما يعيننا على تحديد مفهوم هذه الكلمة . وهناك أكثر من رأي للمفسرين ، سنذكر البعض منها . . .

١ — فهناك من يرى بأن الكلمة مشتقة من كلمتين هما « نون » (nun) ، « بيت » (beth) ويكون المعنى « ينبع » ، أو « يتفجر » ، أو بصيغة سلبية ، « انفجر فيه أو اندفق فيه » ، وبذلك يكون النبي هو الذي « اندفق فيه الروح » (هكذا يقول كيل Keil) . وإننا لنجد كيونن Kuenen يؤكد استناداً على هذا ، أن النبي سمي هكذا ، لأنه يثور ويفور ، في حركاته ، وكلماته ويستبعد الصيغة السلبية ، لأن الفعل في صيغة فعل لازم لا يأخذ مفعولا فهو يرى في هذا المعنى ما يؤيد نظرته إلى الأنبياء الأولين بأنهم كانوا أناساً هائجين مندفعين في تصرفاتهم أشبه بالدراويش . ولكن المعنى « يتفجر » أو يتدفق ، لا يتضمن كل هذا ، بل على الأكثر يمكن أن يشير إلى تدفق الكلام ، ولكننا لا نجد سنداً لهذا الفكر في أي مكان .

٢ ــ ويقول البعض أنها مشتقة من اللغة العربية حيث ، نجد أن كلمة « نبأ » بمعنى أعلن أو أخبر . ولكن فكرة الفوران ، والتفجر ، واردة أيضاً حتى أن اتباع النظرية الأولى ، يجدون سنداً لهم هنا . والصعوبة ، فى تفسير تنبأ ، بمعنى أعلن ، أن « النبى » لا يطلق إلا على من يعلن رسالة الله ، بينما الفعل بمعنى « أعلن » ، لا يعنى هذا التخصيص ، بل يعنى « يعلن » على وجه الإطلاق . وربما يقول البعض إن المعنى لتنبأ ، أو أنبأ ، قصد به فى العبرية التخصيص للاعلان الإلهى ، وليس ما يمنع من أن الفعل انتقل من العبرية إلى العربية .

٣ ــ وذهب آخرون ، إلى أن كلمة « نبى » مشتقة من الأشورية . وأن الفعل « نابو » (nabu) يعنى ينادى ، ويعلن ، وهناك أكثر من سند لهذا الرأى . بل أن الفكرة الأولى ، فكرة التفجر ، والاندفاع ، تتمثل فى هذا الرأى . فالكلمة « منبو » (manbau) تعنى الينبوع أو النافورة . والكلمة « نبهو » (nibhu) تعنى النبع الصغير . أما توافق العبرية والعربية ، والأشورية ، فى التعبير عن الفكرة ، فى نفس الأصل الذى اشتقت منه كلمة « نبى » ، فأمر يستلفت النظر .

٤ ــ وهناك اشتقاق خاص من الأشورية ، يرتبط باسم الإله نبو (Nebo) فالبعض يرى أن الإله نبو ، يحمل هذا الاسم ، كرسول الآلهة ، والمتكلم بلسانهم . ولكن هذا الرأى ينقصه الدليل ، فهناك ما يدل على أنه كان إله الحكمة ، ومخترع فن الكتابة وحامل ألواح القدر . يقول بروفسور سايك (Sayce) إنه المعبر عن إرادة « بعل مرودخ » . إنه يقرأ النبوات ، ويفسر الأحلام . ويمكن أن نقول إنه قد يكون كل هذا ، ومع ذلك لا صلة بينه وبين هذا الاسم .

٥ — ويقترح « هوبفلد» (Hupfeld) وجود صلة بين « نبأ » (maba'a) و « نعم » (na'am) ومن الكلمة الأخيرة تأتى عبارة « نعوم » يهوه (ne'um) أو المتكلم بوحى الله . وعلى أساس نظرية هوبفلد ، يصبح النبى هو المتكلم بالوحى الإلهى .

٦ — وهناك البعض من علماء اليهود ، ومنهم لاند ، قالوا بوجود صلة بين « نبى » ، وبين الفعل « بو » ومعناه « يدخل فى » . بمعنى أن النبى هو الإنسان الذى يدخل فى معاملة مع الله ، أو فى صلة بالألوهية . ولكن على أساس هذه النظرية ، فإن أهم جزء من مفهوم الكلمة ، يبقى دون تفسير .

فى وسط هذه التفسيرات الغامضة المتضاربة ، نجد من حسن الحظ — بعض فقرات فى العهد القديم نستطيع منها أن نصل ، على وجه اليقين ، إلى المعنى المرتبط بالكلمة ، فى دائرة الإعلان فى الأسفار الإلهية . وهذه الفقرات واردة فى خروج (٤ : ١٦ ، ٧ : ١) ، إرميا (١ : ٥ و ٦) . ومنها نعرف أن كلمة « نبى » ، يقصد بها المتكلم الدائم نيابة عن كائن إلهى أسمى ، والذى يحمل كلامه سلطان هذا الإله . أما الفكرة المحددة ، لما ينبغى أن يكونه النبى ، فى صلته بالله ، فواضحة فى الآية الأولى ، حيث نجد أن هارون يكون فماً لموسى . أما موسى فيكون بالنسبة لهارون نظير إله . والمسألة هنا ليست مسألة الصلة بين مرسل ، وسفيره بصورة عامة ، بل مسألة سفير من الله . فهارون سوف يصبح الفم البديل لإله موسى . ولكون موسى يحتل ، مكان الله ، إن جاز التعبير ، أصبح هارون هو المتكلم بلسانه ، بهذا المعنى المطلق . وفى إطار هذه الصورة ، تصبح عصمة النتيجة أكيدة ، لأن يهوه يقول : « وأنا أكون مع فمك ، ومع فمه » . أما الآية الثانية فهى أكثر إقناعاً . فوسى

يكون « إلهاً » لفرعون . وهارون يكون نبياً لموسى ، إن هارون يقوم بدور النبي فقط ، لأن هناك « إلهاً » يقف خلفه ، نفس المبدأ ، بدون الصورة الاستعارية ، نراه فى صلة الرب بإرميا فى الآية الثالثة حيث يقول الله له : « قد جعلتك نبياً للشعوب » فيجيب إرميا : « إنى لا أعرف أن أتكلم لأنى ولد » فيعلن له الرب ، بأنه قد وضع كلامه فى فمه ، بأن مد الرب يده ولمس فمه . وعندها تصبح للكلمات ، القوة الإلهية ، فيقف إرميا فوق الشعوب ، ليقلع ويهدم ، ويبنى ، ويغرس .

ومن الملاحظ فى كل هذه الفقرات الثلاث ، أن المسألة هى مسألة التكلم . وهذا يأتى بنا إلى الصورة الثانية للنبي . فالعجز فى كل من هذه الحالات ، هو عدم المقدرة على الكلام ، ودائرة عمل النبي تنحصر فى التكلم . وهذا التكلم ليس مهمة عادية ، كما يحدث فى الحياة العادية ، عندما يتحدث إنسان ممثلا لآخر . إنه تمثيل فريد ، يحمل السلطان الإلهى ، كما يحمل — مع الفارق — القوة الإلهية المطلقة ، وذلك قائم على أساس الاتصال الإلهى . فالرب يلمس الفم ، ويضع الكلمات فى فم المتكلم فتصبح لها قوة كلمات الله نفسه .

وهكذا تبدو فكرة النبي بوضوح ، إنه حتى قبل العصر الموسوى ، كان النبي هو الإنسان المخول له الحق فى التكلم عن لسان الله ، وأنه فى كلمته تكمن قوة واصلة إليه من الله . فالرب لا يحاول تعليم موسى من هو النبي ، بل يعتبر ذلك أمراً مفروغاً منه ، وعلى هذا الأساس يبنى الصورة التشبيهية التى فيها يشبه موسى بإله ، وهارون نبى . ومهما كان الأصل اللغوى لكلمة « النبي » فإنها فى مفهوم العهد القديم تشير ، منذ البداية إلى النهاية ، إلى الإنسان المخول

له الحق فى أن يتكلم بلسان الله . أما محتويات هذا المفهوم الشامل ، فسوف نعود إليها ، فى دراستنا لطرق الإعلان النبوى . ولكن هذا المفهوم الشامل هو فى ذاته ذو قيمة عظمى . فهو يحدد ديانة العهد القديم ، كديانة الاتصال الواعى بين يهوه ، وإسرائيل ، ديانة الإعلان والسلطان ، الديانة التى فيها الله هو المسيطر الفعال ، ويكون الإنسان فى وضع ، المستمع ، والمستقبل الخاضع . . .

وفى حدود عملية توصيل الرسالة الإلهية ، فإن النبى هو العامل الفعال : فهو يعمل شيئاً . . . إنه يتكلم . صحيح أنه لكى يصل إلى هذه المرحلة الفعالة ، عليه أن يكون أولا فى الوضع السلبى — عليه أن يأخذ شيئاً ، أو يختبر شيئاً ؛ ولكن الاسم نفسه لا يتضمن ذلك ، إنه يفترضه فقط . بل أن استقبال الرسالة الإلهية لا يتضمن ، بالضرورة توصيلها للآخرين . فقد يكون المقصود بها هو من استلمها . وقد يقصد بها أن تبقى سراً — لكن حينما يكلف من يستلمها بتوصيلها ، ضمناً أو صراحة ، حينئذ تصبح نبوة . فالنبى هو من يتحدث إلى الآخرين . وفى أسماء أخرى ، قد يكون الأمر على النقيض من ذلك ؛ فقد يكون الجانب السلبى : استلام الرسالة ، هو الأمر الجوهرى فيها . ولكن فى حالة « النبى » ، ليس الأمر كذلك . فليس الجانب السرى الخفى المستتر ، هو موضع فى الاعتبار ، بل الجانب المفتوح المعلن ، الذى تصل فيه الرسالة إلى أذهان الناس ، هو الذى له قيمته . فالكلمة « نبى » تحمل معنى عملياً تماماً ، كما تحمله ديانة العهد القديم التى تعطى لهذه الكلمة قوتها .

والبعض من التعاريف اللغوية ، التى أشرنا إليها لا يتفق مع هذه النتيجة ؛ فهى تتجه إلى الجانب السلبى فى اختبار النبى . وبغض النظر عن الأصل

اللغوى ، فإننا نجد دافعين يختفيان وراء هذه التفاسير التى لا تتفق مع المعنى الكتابى . فحينما يصورون النبى بأنه فى حالة سلبية بالكلية ، فالطريق يصبح ممهداً أمام المفهوم الخاطئ : بأنه لا يملك السيطرة على نفسه ، وأنه تحت قوة قهرية ، جبارة ، غريبة عنه . ومن الجانب الآخر ، نرى أيضاً أن إضفاء صفة السلبية على الصورة ، يوافق الاتجاه العصرى ، فى وضع النبوة فى إطار الاختبار الذاتى غير الموضوعى ، أى أنها مجرد جزء من الاختبار الروحى العادى .

النبى : فى اللغة اليونانية :

مع هذا البحث عن معنى « النبى » ، يمكننا أن نضيف لمحة مختصرة ، عن مقابل كلمة نبى فى اليونانية : « بروفيتيس » (prophètès) والتى منها تشتق كلمة النبى فى الإنجليزية .

وكثيراً ما يرتبط « النبى » ، فى أذهاننا ، مع فكرة المتنبئ بالمستقبل ، وهذا لا يتفق ومعنى الكلمة فى اليونانية . فحرف الجر « برو » (Pro) لا يعنى على الإطلاق المفهوم الزمنى . « مقدماً » . إن له مدلوله المكانى فالنبى هو المتكلم لساعته (forth-teller) . وليس المتكلم بالمستقبل (foreteller) . ومع ذلك فللتعبير اليونانى ، معناه الدينى ، الذى لا يقل عن المفهوم العبرانى . فالنبى هو الذى يتكلم بلسان الوحى — وهكذا يظهر لنا ، أنه فى إدراكنا للمعنى الصحيح لحرف الجر « برو » (pro) ، نستطيع أن نرى أن المعنين فى اللغتين ، مترادفان ، ولكن هذا يوقعنا فى ارتباك ، فالبروفيتيس (prophètès) فى اليونانية ، ليس فى نفس الصلة المباشرة بالله كما تدل عليه كلمة « نبى » العبرية ، إنه فى الحقيقة ، مفسر لكلمات الوحى السوداء ،

التى تنطق بها مخلوقة وسيطة «أو بيثيا » pythia بوحى من آلهة العبد ، من أعماق سحيقة والبيثيا هنا ، بالنسبة للآلهة هى فى موضع النبى بالنسبة ليهوه . ولكن مفسر هذه الأقوال ، أو « النبى » فى اليونانية يفصله عن الألوهية هذا الكائن الوسيط . وعلى ذلك « فالبروفيتيس » هو مفسر أقوال الإله ، أكثر منه الناطق بلسان الله الذى يوحى إليه . فهو يضيف من نفسه ليس فقط ما يلقى الضوء على الوحى ، بل أيضاً الصيغة التى يقدم فيها هذا الوحى كما فهمه .

أما أولئك الذين يرفضون فكرة ، ما يسمونه باحتقار « الوحى اللفظى » فإنهم يسيرون فى ركاب الفكر اليونانى ، أكثر من الخط الكتابى . إن الصورة الأقرب إليهم ، هو« البروفيتيس » اليونانى الذى له حرية التصرف — وهو ما يرغبون فيه — وليس « النبى » فى مفهوم العهد القديم والخلاف بين الاثنين لا يقتصر على هذا ، بل فى تحليلنا النهائى نجد أن الخلاف يكمن فى الفارق الكبير بين يهوه الكتاب ، والإله الوثنى . وهكذا يتحدث « فوبس » أبوللو ، (phoebus apollo) أو يصمت عن الإدلاء بحـديث . إنه يهمهم عن طريق البيثيا بعبارات غامضة سوداء غير مفهومة . فإذا « بالبيثيا » المتربعة على كرسيها تحت تأثير الأبخرة المخدرة المتصاعدة من شق الصخرة ، تحتاج هى الأخرى إلى ذلك « البروفيتيس » ليفسر همهماتها غير المفهومة ، ولكن إله الكتاب هو نور فى حد ذاته ، وكلماته تنير كل من يطلبها ، فلا غموض فيها ، على الرغم من استخدامه للنبى ، وسيلة لنقل كلماته أن شيئاً من الذاتية يلتصق بالمفهوم الهلينى (اليونانى) . فالفيلسوف نبى الطبيعة الخالدة ، والشاعر نبى التأملات . وهذه بالطبع صور استعارية ولكنها نتيجة مفهوم غامض للوحى الإلهى ، ينتسب إلى النسيج المعقد للاختبار الوثنى الذى منه تنبع . . .

لذلك لا غرابة أن استخدام الكلمة « بروفيتيس » فى الديانة الكتابية ، يحتاج إلى تجديد ، أو « معمودية تغيير » ، قبل أن تأخذ وضعها الصحيح ، وحيث أن الكثير من مهمة نبى العهد القديم ، يقوم ، فى الحقيقة ، على التنبؤ بما سيحدث ، فإن المفهوم اليونانى الكتابى ، للنبى ارتبط بهذا المعنى أيضاً ، ومع أن هذا خطأ من الناحية اللغوية ، فإنه ليس كذلك من الناحية اللاهوتية . فحينما يكتب متى مرات عديدة أن هذا كان « ليتم ما قيل بالأنبياء » ، فهو يقرن كلمة « نبى » ، بفكرة التنبؤ بالمستقبل ، وهو ما ليس فى الكلمة العبرية « نبى » ولو أن وظيفة النبى كانت تتضمن هذا .

وبعض الأدباء من اليونان ، والذين كانوا أكثر إحساساً بالمفهوم اللغوى اليونانى ، تغاضوا عن المعنى المكانى لحرف الجر « برو » واستعاضوا عنه بالمعنى الزمنى ، فيقول فم الذهب : « إن النبوة ليست سوى الأنباء مقدماً بأمور مستقبلة » .

ولكن نجد أوغسطينوس يلتزم بالمعنى اللغوى الصحيح ، فيقول أن : « نبى الله إنما هو من يعلن كلمات الله للناس » . ولكنه عندما يردف ذلك القول : « للنـــاس ، الذين لا يستطيعون سماع الله ، أولا يستحقون سماعه » . فإن هذا أكثر مما يحتمله معنى « النبى » فى العبرانية ، والمفهوم الكتابى للكلمة فى اليونانية . كنا نجد بعض الآباء ، كما نجد فى العهد الجديد شيئاً من التغاضى عن الدقة اللغوية فذلك لأن اهتمامهم الأول لم يكن بعلم اللغات .

أما الإتجاه المعاصر ، إلى تقليل عنصر التنبؤ بالمستقبل والتركيز على ناحية التعليم فانما هو شطط إلى الجانب الآخر وأكثر تضليلا من المفهوم

العادى السائد بأنه التنبؤ بالمستقبل ، ومع ذلك فالمعنى الأصلى « للبروفيتيس » (prophètès) كترجمة حرفية لمفهوم النبى فى العبرانية ، نراه فى العهد الجديد كما فى رسالة العبرانيين (١ : ١) .

الكلمتان : رؤى ، وخوذى .(Ré'eh, Clozeh) :

وهاتان الكلمتان تترجمان إلى « رائى » أو « ناظر » والأمر الذى نريد أن نتيقن منه ، هو هل تشير الكلمتان ، استعارياً ، إلى بصيرة فوق طبيعية ، أم تصفان نوعان من الاستقبال البصرى ، لما يريد الله تبليغه ، إننا نجد أن الفعلين فى حد ذاتيهما يمكن أن يحملا تفسيراً استعارياً . ولكن ليس من السهل أن نطبق هذا على الاسم . فلا نقول عادة أن إنساناً ماله « بصر » ، حينما نقصد أن نقول له النظرة العميقة الصائبة فى بعض الأمور . أكثر من الإنسان العادى . ومع ذلك فأسماء المفعول تستخدم بكثرة .

لابد من أن الفعلين ، ارتبطاً أولا ، بعملية بصرية بالمفهوم العلمى الدقيق ثم عمم المعنى بعد ذلك ، فأصبحا يعنيان « الاعلان » ، بأية طريقة كانت سواء ، بالسمع أو بالنظر . ولكن هذا لا يجعل من الفعلين صيغة استعارية . ولسوف نرى ، فيما بعد ، كيف أتى هذا التعميم نتيجة التطور المستمر لأسلوب الاعلان النبوى .

وكلمة رائى أو ناظر تشير إلى تأثير فوق عادى ، على قوة إبصار النبى ، بحيث يرى الأشياء أمامه ، بدلا من أن يسمعها . حتى أنه ، من خلال الرؤيا تتغلغل الرسالة الإلهية فى أعماق وعية والتعبيران يختلفان عن كلمة « نبى » ، فى أن كلمة « النبى » تشير إلى استخدام الكلام لنقل الرسالة الإلهية ، بينما

« الرائى » ، تدل على الاختبار السلبي الذى فيه يتعرف عن طريق الرؤيا على الرسالة . وطبيعى أنه ترتبط بهذا أيضاً حاسة السمع ، التى تستقبل صوت الله .

ولقد حاول « كوينج » (Koenig) فى كتابه : مفهوم العهد القديم للاعلان أن يفرق بين « خوذى » و « روءى » فقال إن الثانية تشير إلى الأنبياء الحقيقيين فقط بينما الأولى تطلق على الأنبياء الكذبة بصفة عامة . ومع ذلك نجد أن ما ورد فى « إشعياء ٢٨ : ٧٠) يجعل « روءى » تشير أيضاً إلى الأنبياء الكذبة . وفى إشعياء (٣٠ : ١٠) ، نجد أن الكلمتين مترادفتان (انظر أيضاً ، أخبار ١٦ : ٧ ، ١٠) أما أسماء « الرؤيا » فتشتق من الكلمتين بدون فارق ملحوظ .

وهناك تعبيرات أخرى عن الأنبياء ، ذات طبيعة وصفية ، ولا ترقى إلى مستوى الأسماء الرسمية مثل « متزابح » (metzappeh) أى الحارس وملاخ يهوه (mal'akh Jahoeh) أى رسول يهوه و « رويع » (ro'eh) أى الراعى و « إيسن هارواش (’ish haruah) أى رجل الروح . . . و « إيش ها إلوهيم (’ish ha'elohim) « رجل الله » . وهذه الألقاب تفسر نفسها بنفسها ، أو فى صلتها بالنبوات التى ترتبط بها .

الفصل الثالث

تاريخ التنبؤ : نظريات نقدية

إن لقب « نبي » ، لا يستخدم دائماً فى معناه الفنى الدقيق الذى اعتدنا أن نربطه به، وكما أن « الرؤيا »، قد تطورت على مر العصور ليصبح لها معنى الاعلان بصفة عامة ، هكذا « النبى » ، يمكن أن يعنى « وسيلة الإعلان » بغض النظر عن المفهوم العلمى (التكنولوجى) ، الذى يميز النبى عن بقية أجهزة الإعلان . ولقد لقب موسى بالنبي ولكنه كان أعظم من كل الأنبياء على أساس صلته بالله . (عدد ١٢ : ٦) . وإبراهيم لقب أيضاً بالنبى . ويبدوا أن المعنى المقصود هنا أنه أصبح صديقاً لله ، يستطيع أن يتشفع من من أجل الآخرين (تكوين ٢٠ : ٧) . وإلى هذا يشير المزمور (١٠٥ : ١٥). حيث يستخدم كاتبه الكلمة المرادفة « مسحاء » وعاموس يتحدس عن أنبياء أقيموا فى الماضى البعيد . (٢ : ١١) . وهوشع يدعو موسى « بالنبى » . (١٢ : ١٣) . وفى سفر الأعمال (٣ : ٢١ ,٢٤) يستخدم بطرس اللقب فى المعنى العام والخاص ، « جميع أنبيائه القديسين منذ الدهر » ثم « وجميع الأنبياء أيضاً من صموئيل فما بعده » وهذا يشير إلى أنه كان هناك تحول جديد فى

عهد صموئيل ، فى تاريخ النبوة ، وأن صورة جديدة للنبوة ، قد بدأت منذ ذلك الحين . أما السبب فقد أشرنا إليه فى السطور السابقة .

تاريخ التنبؤ :

نستطيع أن نبدأ نقطة الإنطلاق لدراسة تاريخ التنبؤ ، من عهد موسى ولا نقول إنه كان هناك أنبياء فى إسرائيل فى ذلك العصر فحسب ، بل أنهم كانوا يمثلون — باستثناء موسى الذى كانت حالته فريدة — الصورة السائدة للاعلان : أما مركزهم ، فقد كان مركزاً مرموقاً . ولم يكن ذلك ، لسمو فى المركز أو الوظيفة فى حد ذاتها . صحيح أن المركز كان يتضمن أولوية فى المقام الدينى ، حتى إننا نجد موسى فى سفر العدد (١١ : ٢٩) يتمنى أن يكون كل شعب الرب أنبياء ، وهذا يرينا أنه منذ البداية ، كانت هناك قيمة دينية وقيمة وظيفية فى مظهر ، وممارسة ، هذه الوظيفة . هذا التقييم يسرى على تاريخ النبوة منذ بدايته إلى نهايته . بل أن الوعد الإلهى الوارد فى يوئيل (٢ : ٢٨ : ٣٢) يمتد بالنبوة أيضاً إلى آخر الزمان ولم تكرم إسرائيل بوجود أنبياء فى وسطها فحسب بل أن الكرامة الأعظم ، هى أن يصبح كل الشعب أنبياء — كما فى إرميا (٣١ : ٣٤) . وإننا لنجد مركز الأنبياء الوظيفى ، يسمو بعد ذلك . فمن اعتبارهم فى الدرجة الثانية بالنسبة إلى موسى ، نراهم يرتفعون بعد ذلك إلى مستوى موسى . بل يقتربون من سمو المركز النبوى للمسيح (تثنية ١٨ : ١٥ ، أعمال ٣ : ٢٢) .

وخلال المرحلة الأولى لحقبة الجديدة فى تاريخ التنبؤ ، والتى تبدأ من عصر صموئيل ، نجد أن الفارق عما كان عليه الحال من قبل ، يكمن فى نقطتين : فمن الجانب الواحد ، اكتسبت وظيفة النبى ، خلفية ثيوقراطية ، بالنسبة

لخدمتها فى المملكة الجديدة . ومن الجانب الآخر نجد عدد الأنبياء يتزايد ، وعلى الأخص إذا أضفنا إليهم ، جماعات الأنبياء التى كانت تلتف حول أنبياء كبار مثل صموئيل ، أما التنبؤ فلم يفقد استقلاله فى صلته بالمملكة الوليدة وأننا لنجد الأحداث فى عصرى شارل ، وداود ، التى عرض لها ، أو تصدى لها الأنبياء أصدق برهان على ذلك . فالنبوة لم تكن على الإطلاق مجرد ذيل دينى على الإطلاق للمملكة . وفى عصور لاحقة ، حينما دب الفساد فى الجالسين على العرش ، لم تنحل النبوة بانحلالهم ، بل على العكس أصبحت موسسة تقاوم ، وتوبخ ، وتتصدى بكل عزم لطغيان الملوك ، وفسادهم . ولكننا نقول إن موقف الأنبياء تجاه الملوك ، فى تلك الحقبة الأولى ، كان ، بوجه عام ، موقف صداقة ، وتأييد ، وحماية وعلى الأخص فى سلالة داود .

وحين بدأ الارتداد ، فى الملوك ، كما فى الشعب ، تغيرت العلاقة بين النبي والملك فوقف الأنبياء ضد الملوك . وأصبح مفتاح النبوة ، رسالة الإنذار بالدمار . أما الملوك . الذين كانوا يريدون الحفاظ على أوضاعهم القائمة ، فقد امتلات قلوبهم ريبة وشكاً من نحو الأنبياء ، فاتهموهم بعدم الوطنية ، بل وبالخيانة . هذا التغير من الجانبين ، أدى إلى وصول الارتداد إلى صفوف الأنبياء أنفسهم ، وبدأ يظهر الفارق بين الأنبياء الحقيقين وبين الأنبياء الكذبة ، الذين بدأوا يلعبون دورهم . ولقد ابتدأ شر أولئك ، وسلطانهم يتزايد ، إلى الحد الذى أصبحت فيه وظيفة النبي موضع الشك ، وعدم الثقة . وإننا لنجد زكريا يتنبأ بأنه سيأتى الوقت الذى فيه يتبرأ الآباء من من الابن الذى يدعى النبوة ، ويخجل فيه أدعياء النبوة من أنفسهم ؛ ويصبح التنبؤ صنوا للروح النجس (١٣ : ٢ — ٦) . هذه نغمة تختلف كل الاختلاف

عن تبوة إرميا (٣١ : ٣٤) كما أنها على النقيض من نبوة يوئيل التى يتردد فيها صدى عصر موسى .

ولقد حاول البعض أن يرجعوا بالفساد الذى طغى على الأنبياء ، إلى الصور « الجماعية » التى تطورت إليها ، وهذا لا ينطبق على الأقل ، على العصور الأولى ، من تاريخ هذه الحركة . فقد بدأت — كما رأينا — مع الحركة الدينية الوطنية ، التى حدثت فى عصر صموئيل ، ولا يمكن أن نرفضها ، إلا إذا رفضنا — على نفس القياس — الحركة بجملتها . ونفس الشئ ينطبق على النشاط المكثف للنبوة ، فى عصر إيليا وإليشع . وإننا لنجد كتبة الأسفار التاريخية يدفعونها بموافقتهم . (١ صموئيل ٣ : ١) ومع ذلك نقول إنه ليس من السهل اليسير أن نحدد الصلة الكائنة بين التنبؤ الفردى والتنبؤ الجماعى .

وأول ما نلتقى بجماعة الأنبياء فى (١ صموئيل ١٠ : ٥) أما الكلمة المستخدمة فهى شتيل (chethel) أو جماعة . ونفس المعنى نجده فى كلمة « لهاقة » (lehaqah) أى جماعة فى (١ صم ١٩ : ٢٠) وهذه الكلمات لا يمكن أن تعنى « مدرسة » بالمعنى الأكاديمى . أما بعد ذلك فاننا لا نلتقى بمثل هذا التعبير . ولكن نجد شيئاً شبيهاً بهذا فى تاريخ إيليا ، حيث نلتقى بكلمة « بنى الأنبياء » (١ ملوك ٢٠ : ٣٥ ، ملوك ٢ : ٣ ، ٤ : ٣٨ ، ٦ : ١) — أما الإشارة الوحيدة ، بعد ذلك ، لهذا المعنى فقد وردت فى عاموس (٧ : ١٤) .

أما لقب « بنى الأنبياء » ، فقد يكون وصفاً لصلة الخضوع ، ورابطة الاحترام ، التى كانت تعيش فيها هذه الجماعات مع قائد كبير أو ربما كان هذا التعبير ، أحد أمثلة الاصطلاح اللغوى العبرانى ، حيث يقصد من وضع

لفظ « ابن » بين اسمين ، أنهما متشابهان فى المهنة أو الصفات به . وعلى ذلك يكون « بنو الأنبياء » ، لا يفترقون ، شيئاً عن الأنبياء . والعبارة — فى الحقيقة — لا تفيد سلسلة مواليد ، أو الارتباط بنسب . . ومع ذلك فإن النظرية الثانية ، يعترض عليها بأن هذا اللقب لابد وأن يشير إلى نوع من التمييز . بل أن عاموس يعترف بأنه فى وقت دعوته لم يكن نبياً أو ابن نبى . إذاً ما هو عنصر التميز ؟ . البعض حاول أن يكتشفه فى كون النبى ، هو مستقبل الوحى ، وباعث الحماس الروحى . ولقد قسم كونج ، الأنبياء القادة ، وهم الأنبياء الأصليين ثم جماعات الأنبياء فى المرتبة الثانية وهو يظن أن أنبياء المرتبة الثانية لم يكونوا أكثر من مبشرين ، أو واعظين . ومع ذلك فلم تكن الإعلانات الخارقة للطبيعة وقفاً على الأنبياء القادة .

أما اللقب « واعظ » أو « كارز » فإنه غالباً ما يزيد من غموض وجوه الاختلاف بين الأنبياء الأفراد وبين جماعات الأنبياء فجماعات الأنبياء ، على ما يبدو ، لم يستخدموا فى نقل الحق ، مثل الآخرين . ولذلك فالأنبياء الأفراد هم الوعاظ أو الكارزون ، ولكن جماعات الأنبياء أيضاً لم يكونوا بمنأى ، عن الحق المقدم باعلانات فوق طبيعية . لقد كانوا « يتنبأون » . وهذا يعنى أنهم نالوا لمسة الروح بطريقة تفوق الطبيعة .

والظواهر الغريبة ، التى كانت تحدث بينهم ، تشهد على هذه الحقيقة . هذه الظواهر الخارقة لا بد من أن ننسبها للروح مثلما حدث فى كنيسة العهد الجديد . والروح أيضاً له طرقه الأخرى . فهو يستطيع أن يعمل فى دوائر أقرب للغموض ، ولقد لعبت الموسيقى دوراً كبيراً ، فى تشكيل الصورة الحماسية ، لهذه الدوائر . على الرغم من أن الموسيقى تقع على حدود دائرة

الشعور حيث يكون للقوى السرية ، أثرها فى النفس ، حتى أن من يختبرها لا يستطيع أن يدرك لها سبباً أو يعطى عنها تفسيراً وينبغى ألا نحط من قدرة هذه الأمور ، فهى تختلف كل الاختلاف ، عن التشنجات الجثمانية التى ترجع إلى أسباب مرضية . إن لها إتصالها بمركز دائرة الحياة الدينية الروحية . أما بخصوص الموسيقى فمن الملذ لنا أن نعرف بناء على ما ورد فى « ١ أخبار ٢٥ : ١) ، أن المرنمين فى الهيكل ، فى أدائهم للترنيم ، كانوا يتنبأون ...

وحين نأخذ هذه الأمور كلها فى الإعتبار يجب أن نحترس من أن نضع فاصلا قوياً ، بين الأنبياء الأفراد وجماعات الأنبياء فلقد كان ينتخب أفراد من بين الجماعات للقيام بمأموريات للآخرين . وفى أحيان أخرى كان النبى من جماعات الأنبياء يقوم بدور النبى الفرد ويبدو أنه لا دليل لدينا على أن وظائف واختبارات جماعات الأنبياء كانت هى عملهم الدائم طول العمر . أما بالنسبة للانبياء الأفراد أمثال إشعياء ، وإرميا فواضح دعوتهم كانت لهذه الخدمة مدى الحياة . فإذا جئنا إلى النبى عاموس ، نجد أن الافتراض ، بأنه بعد ما قام بالنبوة فى بيت إيل ، قد عاد إلى عمله العادى فى تقوع ، هو افتراض يفتقر إلى سند (٧ : ١٤) — ربما يكون الفارق بين النوعين من الأنبياء ، هو أن أولئك الذين ينتمون إلى جماعات الأنبياء ، لم تكن لهم قوة على صنع المعجزات . (٢ ملوك ٦ : ٥) . . .

ولقد أكد بعض المفسرين — إن عاموس لا يعترف بوجود أدنى صلة بينه ، وبين بنى الأنبياء . (٧ : ١٤) ، ولكن هذا لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً للآية ، لأن إنكار الصلة قد يشمل جميع الأنبياء بوجه عام . أن عاموس يتحدث عن إرسال أنبياء لإسرائيل ، كواحد من أفضال الله على شعبه . (٢ :

١١) ولقد فات أولئك أنه يقصد بقوله : « لست أنا نبياً » أنه لم يكن نبياً قبل دعوته ، ولكن الدعوة خلقت منه نبياً . النقد الوحيد الذى يبدو أن عاموس يوجهه للانبياء وبنى الأنبياء فى أيامه إنما هو . لكى يبرئ نفسه مما كان يتهمه به الكاهن من أنه يتنبأ لكن يأكل خبزاً أى ليعيش ، ولذلك يجب عليه أن لا يبقى فى بيت إيل ، بل أن يعود إلى بلدته فى اليهودية ، بل يمكننا . أن نرى أن أمصيا أراد أن يقول : « لا تأكل عيش الأنبياء المقمين هنا » .

هنا نرى أول أثر من آثار الفساد ، فى دوائر النبوة . وإننا لنجد ميخا ، بعد ذلك ، ينتقد أنبياء عصره على نفس الأساس . (ميخا ٣ : ١١ ، إرميا ٦ ١٣) وحينما يظهر مثل هذا الفساد ، فإنه يدل على أننا على أبواب عهد الأنبياء الكذبة بصورة عامة . فأنبياء البلاط ، والهيكل ، فى بيت إيل ، لم يكونوا يستحقون أن يدعوا بأنبياء . ومع ذلك ، فليس هناك من سبب يدعونا ، أن نرى أن منبع هذا الفساد كان جماعات الأنبياء فاننا نجد إشعياء يجمع حوله جماعة من التلاميذ ، مما يثبت أنه لم تلصق بجماعات الأنبياء فى عهده أى معايب (٨ : ١٦) لكننا فى عهد إرميا ، نلاحظ أنه كان للانبياء الكذبة قادتهم من الأفراد الذين قادوهم للضلال ، فليس الأمر إذاً أنبياء أفراد ، أو جماعات من الأنبياء ، فقد كان لكلا الفريقين ازوم وعمل .

أما الأزمة التى مر بها إسرائيل ، فى عهد صموئيل ، كما فى عهد إيليا واليشع ، فلم تكن إلا تعبيراً عن أزمة دينية فالخلاف بين الفلسطينين وإسرائيل وأيضاً بين الكنعانيين ، وإسرائيل كان فى جوهره خلافاً دينياً فيجب أن تنظر إلى جماعات الأنبياء باعتبار أنهم كانوا مراكز للحياة الدينية وكما أوكل كهنوت إسرائيل ، إلى سبط معين وعائلة فيه ، هكذا كان من المناسب ،

أن جماعات من الرجال ، تحت تأثير الروح القدس ، تمثل وترمز ، لاسرائيل الجديد ، باعطائهم مواهب وقوات فوق طبيعية وهذا المعنى ينطبق أيضاً على الأنبياء الأفراد ولكن فى حالتهم يلفه شئ من الغموض الناتج عن عملهم كرسل ومتكلمين وقد يكون هذا هو السبب فى أن الحق كان ملكاً مشاعاً ، لأولئك كما لهؤلاء بينما توصيل الحق ، كان يقع خارج دائرة الجماعات النبوية . . .

أما تصور المدرسة النقدية الحديثة ، لتاريخ ديانة إسرائيل ، فما يختص بالنبوة ، فيقوم على أساسين : الأول يختص بمنشأ النبوة فى إسرائيل . والثانى يختص بالدور الذى يعتقد أن الأنبياء قد قاموا به منذ القرن الثامن (ق . م) فصاعدا ، فى تأسيس التوحيد الأخلاقى . وسوف نتناولها الواحدة بعد الأخرى

أصل التنبؤ فى اسرائيل :

هناك أولا الافتراض الذى يسود الدوائر النقدية ، بأن التنبؤ جاء من الكنعانيين ، أنه لم يكن شيئاً خاصاً مميزاً لإسرائيل ، بل انتقل إليها بالعدوى من القبائل الكنعانية . أما الأدلة التى ينادون بها ، لتأييد هذه النظرية فهى كما يلى :

١ — ليس هناك فى العبرية أصل لغوى لكلمة « نبى » فلا بد أن تكون الكلمة ، وكذلك الممارسة ، مستمدة من خارج الحياة العبرية .

٢ — ظاهرة هذه الحركة وملامحها تعيد إلى الأذهان ، ما كانت تتسم به عبادة الطبيعة ، التى كان يمارسها الكنعانيون ، من عنف وعربدة .

٣ — وقت ظهورها ، وترعرعها ، يتفق مع وقت اتصالهم بالكنعانيين ، وصراعهم معهم .

٤ – تاريخ النبوة ، وتطورها ، وتطهيرها تدريجياً يسهل فهمه على أساس مجيئها من مصدر أجنبى .

وسوف نتناول كل واحد من هذه الأدلة ، بالتنفيذ : أما عدم وجود الأصل اللغوى العبرى ، لكلمة « نبى » ، فهذا يتفق مع كافة الوظائف الأخرى ، ذات الصبغة الدينية . وهو دليل على قدم هذه الوظيفة . وإننا لنجد أيضاً أن كلمة كاهن أو « كوهين » (Kohen) لا وجود لجذر عبرى لها . ولكن لا يقول أحد أن الكهنوت مستورد من شعب آخر ، فلا وجود لأصل لغوى لها فى المصطلحات الكنعانية ، شأنها فى ذلك شأن العبرية . أما العناصر الحماسية فى الظاهرة النبوية ، فى عصر صموئيل .فمبالغ فيها إلى حد كبير . فنظرية الفيض ، أو الحماسة ، أو التدفق مشكوك فيها بشدة كما أنها تفسر على أكثر من وجه ، حتى أننا لا نستطيع أن نعتمد عليها وأصحاب هذه النظرية يعتمدون على بعض الشواهد الكتابية لتأييد نظريتهم (١ صموئيل ١٠ : ١٠ ، ١٩ : ٢٣ ، ١ ملوك ١٨ ، ٢ ملوك ٩ : ١١ ، إرميا ٢٩ : ٢٦، هوشع ٩ : ٧ ، زكريا ١٣ : ٦) فى الشاهدين الأولين نجد شاول يلتقى ، بجماعات الأنبياء ، ويتنبأ معهم ، وتظهر فيه بعض الحركات المميزة لهم ، وفى (١ ملوك ١٨) نقرأ قصة أنبياء البعل ، وممارستهم العنيفة لعبادتهم ، فى سفح جبل الكرمل . وفى (٢ ملوك ٩) نجد قصة الضباط فى معسكرياهو الذين تحدثوا عن الشاب الذى أرسله إليهم أليشع ، بأنه « هذا المجنون » .وفى (هوشع ٩ : ٧) نقرأ القول النبى أحمق إنسان الروح مجنون . أما فى (إرميا ٢٩ : ٢٦) فنقرأ : « لكل رجل مجنون ومتنبئ » وفى (زكريا ١٣ : ٦) يرد الحديث عن الجراح التى حدثت فى أثناء القيام بمهمة النبوة ، والتى

ينسبها الشاب ، إلى أى سبب آخر ، إنكاراً للنبوة ، خوفاً من والديه ، حينما يهددانه بالموت . . .

يلاحظ أن هناك ظواهر غريبة ترتبط بالنبوة ، ولكنها مع ذلك غير متجانسة فى صفاتها . فليس فى سائر فصول الكتاب ، مايشبه تصرفات أنبياء البعل فى جبل الكرمل . لاحظ القول « حسب عادتهم » (١ مل ١٨ : ٢٨) إن استخدام السيوف ، وتقطيع الأجساد ، لانجد له شبيهاً إلا ، ربما ، فى عصر الانحطاط بعد السبي فهذه الظواهر بعيدة كل البعد عن تقاليد الديانة الكتابيـــة . . .

على أننا ينبغى أن نقر ، بأن العنصر « اللاعقلانى » الشاذ كان جزءاً لا يتجزأ من التنبؤ فى تلك العصور ، وماكان هذا شيئاً يثير النفور أوالغرابة ، بل كان يحظى برضاء الله وقادة الإيمان فى إسرائيل . لقد كان مرتبطاً كل الإرتباط ، بصورة التنبؤالجماعية وبالمفهوم الأساسى للاعلان فى العهد القديم، كما سبق أن أوضحنا .

أما عن الظاهرة فى ذاتها ، فيحسن أن نبدى بعض الملحوظات : فالوصف فى (١ صموئيل ١٠ ، ١٩) ، لا يعطينا مجالا لصورة « الجماعات الأفاقة » أو « الداراويش المتجولين » ، فشاول يلتقى بموكب من الأنبياء ، إما أنهم كانوا يتجولون من مكان إلى مكان ، فى طول البلاد وعرضها أو فى جزء معين منها . فهو أمر لا يمكن إقامة الدليل عليه ، بل على العكس من ذلك فإن ما جاء فى (١٩ : ٢٠ — ٢٤) يثبت أنه كان لهم مقر ثابت فى نايوث بالقرب من الرامة . ولا يرد مطلقاً ذكر « للرقص » أو « القفز » وعلينا أيضاً أن نفرق بين ما فعله الأنبياء ، وما حدث لشاول . فالآية

تقول : « وكان عليه أيضاً (كما على الأنبياء الآخرين) روح الله . فخلع هو أيضاً (مثل الأنبياء) ثيابه ، وتنبأ هو أيضاً أمام صموئيل ، وانطرح عرياناً ذلك النهار كله وكل الليل » لاحظ أن كلمة أيضاً لا ترد فى الجزء الأخير ، ومعنى ذلك أن الإنطراح عرياناً اليوم كله لم يكن من عادة جماعات الأنبياء ، ولكن يبدو أنه كان حكماً من الله على شاول ، كما أنه أعطى داود الفرصة للهرب ويلاحظ أن كلمة أيضاً (فى عدد ٢٤) غير موجودة فى معظم النسخ القديمة مما يؤكد أن خلع الثياب كان قاصراً على شاول فقط ومهما يكن من أمر ففهوم « العرى » ، يختلف لدينا عما كان فى القديم . فهو لا يعنى أكثر من طرح الرداء الخارجى وأين هذا من الممارسات الجنونية لأنبياء البعل ؟

ونقرأ فى (١ صم ١٨ : ١٠) عن جنون شاول : « وكان فى الغد أن الروح الردىء من قبل الله اقتحم شاول وجن فى وسط البيت » والفعل « جن » هو فى الأصل العبرى ، « تصرف تصرف نبى » (حتى أن الترجمة الإنجليزية ترجمت العبارة : « تنبأ فى وسط البيت » والمقصود ، أنه تصرف ، تصرف ، إنسان إمتلكه روح ، أى أن حركاته وكلماته ، كانت خارج نطاق سيطرته على نفسه . . ولا يمكن أن يكون هذا دليلا على أن ــ النبى كان شبيهاً برجل هائج مجنون ، ولكنه دليل على أنه قد يكون فى تصرفات الإنسان المجنون ما يشبه تصرفات النبى .

وهناك أيضاً قصة رسول اليشع ، وحديث ضباط ياهو عنه ، حينما سألوه « ماذا يريد هذه المجنون » والكلمة « ميشوجاً » (Meshugga أى مجنون) ما زالت تستخدم فى العبرية الدارجة كلفظه احتقار » وازدراء . ولكنها لم تكن شائعة بهذه الصورة فى زمن أليشع ، ولكن الضابط الشاب استخدمها

من قبيل الاستهزاء . ويمكننا أن نجد شبيهاً لذلك لو أن قسيساً يتقدم من جماعة يشربون الخمر ، وأسر إلى أحدهم شيئاً وبعد ذهابه يقولون إنه مجنون وربما الأفضل ترجمة الكلمة إلى « متهوس » وإننا لنجد نفس الكلمة تتكرر فى هوشع (٩ : ٧) « النبى أحمق ، إنسان الروح مجنون ، من كثرة إثمك وكثرة الحقد ، هذه الكلمات إما أنها تصف الحالة الفكرية التى تسيطر على النبى حينما يرى قضاء الله قادما وفى هذه الحالة يكون المقصود هو النبى الحقيقى) أو أنها تشير إلى حماقة وجنون النبى الذى يشجع الشعب على الاستمرار فى أفعالهم الأثيمة ، (وفى هذه الحالة يكون المقصودة هو النبى الكاذب) .

وترد كلمة « ميشوجا » مرة ثالثة فى إرميا (٢٩ : ٢٦) . إنها ضمن خطاب مرسل من شمعيا إلى صفنيا الكاهن معطيا » إياه السلطان فى أن يلقى فى السجن ، بكل« ميشوجا وكل متناب » (Mithanabbe) « كل مجنون — وكل متنبئ (وفى عدد ٢٧) نجد أن النبى إرميا ، قد حسب ضمن أولئك . وإذا ترجمنا العبارتين ترجمة دقيقة ، نجد أنهما غير مترادفتين بل نجد كل مجنون ، يدعى بأنه نبى » . زيادة على ذلك ، هذا حكم نبى كاذب ، ولا يعكس الفكر السائد بين الشعب بصفة عامة ولقد كان شمعياً العدو اللدود لإرميا . . .

أما الاحتقار للوظيفة النبوية ، فإننا نجده فى السؤال الساخر . (١ صموئيل ١٠ : ١١ ، ١٢) « أشاول أيضاً بين الأنبياء ؟ » « ثم السؤال الآخر الناجم عن ذلك « ومن هو أبوهم ؟ » . أما القرينة التى وردت فيها هذه القصة ، فيصعب معها الاعتقاد بأن المقصود هو الهزء والسخرية . على الأقل هذا ما لم يقصده كاتب السفر ، وإلا لما ضمن سفره هذا القول الساخر . أما صموئيل فإنه يبدو أمامنا كأنه على قدم المساواة ومع أولئك الأنبياء ،

فيسمح لشاول — والذى مسح ملكاً لتوه — بالوجود فى وسطهم ، أما معنى المثل فغامض ، ولكن لا يمكن أن يعنى « كيف يمكن أن إنساناً مهذباً ، يكون ضمن جماعة ذات سمعة رديئة نظير هؤلاء ؟ » وأيضاً السؤال الساخر الثانى يبدو أكثر غموضاً » ومن هو أبوهم ؟ « الذى يمكن أن يفسر على أساس افتراض عدم الاحترام ، على هذا النحو : « هؤلاء قوم لا أصل لهم . ولا نعرف لهم أباً » ولا يوجد سند لأى من هذين التفسيرين والأمثال عموماً من أصعب الأشياء على التفسير .

وعلى هذا النحو ، نكون قد تقدمنا بالرد على الرأيين الأول والثانى بخصوص كون التنبؤ مأخوذاً من الكنعانيين .

فإذا أتينا إلى الحجة الثالثة ، فإننا نجد أنها لا تحتاج إلى كثير من التفنيد ، فهى فى حقيقتها تنقض رأى أصحابها أكثر مما تؤيده ففى وقت ظهور ، وانتشار النبوة ، كان العداء على أشده بين إسرائيل ، وبين الكنعانيين . وهل يمكن أن إنساناً نظير صموئيل الذى كان يقف على قمة الحركة الثيوقراطية الوطنية ، هل يمكن أن يشجع محاكاة الأعداء ، التشبه بهم ؟ .

أما الحجة الرابعة ، فهى أضعف الكل . فالقول بأن المصدر الأجنبى يعطى فرصة أفضل لتقدم حركة من هذا النوع ، أكثر مما تعطيها إمكانياتها الذاتية الداخلية ، أمر لا يمكن إثباته . بل بكل يقين نقول إن النمو الوطنى ، يقوم على حب الوطن والإرتباط به ، فهما أساس الرغبة فى التقدم . .

هل خلق الأنبياء المتأخرون التوحيد الأخلاقى !

وهذا يأتى بنا إلى الرد على النظرية التى تنادى بها نفس المدرسة النقدية بالنسبة للدور الذى قام به الأنبياء المتأخرون فى فترة لاحقة من التاريخ .

فأصحاب هذه المدرسة يقولون بأن الأنبياء ، منذ عصر عاموس ، وهوشع فصاعدا هم المسئولون عن اكتشاف ، وتثبيت الحق العظيم المتعلق بالتوحيد ، الذى تكمن فيه القيم الثابتة والمميزة لديانة العهد القديم . وسنحاول هنا ، أن نكشف منشأ هذا الاعتقاد فى الدوائر النبوية ، كما فهمه النقاد .

أما كلمة للتوحيد الأخلاقى » فينبغى ألا نسئ فهمها ، فهى ليست من قبل الإضافة ، وكأنما الأنبياء قد قاموا للدفاع عن التوحيد فى المقام الأول ، ثم عن الصفات الأخلاقية ليهوه فى المقام الثانى . إن المعنى الحقيقى هو أن المفهوم الأخلاقى عن يهوه هو الذى ينجم عنه التوحيد . كذلك – لا ينبغى أن يفوتنا ، أنه فى هذا الرأى ، الذى يختص بتطورات النبوه فى العصور المتأخرة ، يتخذ النقاد موقفاً مؤيداً ، بينما يتخذون موقفاً على النقيض من ذلك فيما يختص بنشأتها وهذا هو السبب الذى لأجله– بالنسبة للنظرة النقدية– يلزم الحديث عن التطهير أو التقدم التدريجى ومتى ثبتت حقيقة التطور الأخلاقى إلى الاتجاه المثالى ، فإنه لن تكون هناك صعوبة أمام استنباط التوحيد منها . ولكن المشكلة تكمن فى صبغ مفهوم الله بالصبغة الأخلاقية. إنطلاقاً من مفهوم لا أخلاقى عن طبيعة الله وصفاته أما الحل الذى يقدمونه للخروج من هذا المأزق فهو كما يلى :

إن العنصر الأخلاقى ، لابد أنه قد دخل مابين أيام إيليا ، وأليشع ، من الجانب الواحد ، وعصر عاموس ، وهوشع من الجانب الآخر . أما قبل عصر إيليا ، وأليشع ، فقد كان يهوه مجرد الإله القومى لإسرائيل . فلم يكن كائناً اخلاقياً على وجه الخصوص كما أنه لم يكن الإله الحقيقى الوحيد » بل أن بعض صفاته – كما يقول بعض النقاد – كانت منفرة ، لاتتفق مع الأخلاقيات الفاضلة . أما إيليا ، وأليشع ، فقد وقفا إلى جانب يهوه »

على أساس الروح الوطنية القوية ، التى كانت تميزهم عن البقية لقد كان ما يميز إيليا هو إصراره على حق يهوه فى أن يكون وحده هو معبود إسرائيل فلم يعترض هو ولا خليفته اليشع على العجلين الموجودين فى دان ، وبيت إيل طبيعى أنهما كانا يظهران يهوه فى صورة المنتقم ضد المظالم . ولكننا لاينبغى أن نخلط بين هذا ، بين وجهة النظر النبوية بعد ذلك بقرن من الزمان : والتى جعلت الصلة بين إسرائيل ، ويهوه ، تقوم كلها على قاعدة أخلاقية ، وتهدف إلى غاية أدبية . وهذا لا يفترق ، فى المبدأ ، عن الكيفية التى يتجه به الأمم إلى إله وثنى ، طالبين تأييده لهم .

فما الذى حدث ليخلق هذا الفارق ؟ الأحداث الخارجية التى مرت ، هى التى شكلت العقلية النبوية ، هذا التشكيل الأخلاقى . فلقد عانت إسرائيل نكسات كثيرة فى الحروب . ومثل هذا الأمر وعلى الأخص إذا طال به الزمن — من العسير تفسيره ، على الأساس القديم من الإمتيازات القومية بالتبادل مع المطامع الأوتوقراطية . وحالما كان وجود الأمة . يتعرض للخطر ، كانت تظهر بوضوح طبيعة هذه الصلة البسيطة الساذجة . فالأمم الصغرى ، حينما كانت تسيطر عليها الدول الكبرى ، فإنها ما كانت تنتهى هى فقط من الوجود على مسرح التاريخ ، بل كانت تختفى معها آلهتها أيضاً. وهكذا ارتبطت مشكلة ، وجود إسرائيل المهدد ، بوجود إلهها ، أى أن المشكلة اتخذت طابعاً دينياً . فوجود الإله إنما هو لحماية شعبه وإذا فشل فى هذا الشأن ، تسقط قيمته ، وتنتهى منفعته ولقد إزداد الموقف تأزماً ، لأنه حينما اختفى الخطر من جانب سوريا ، ظهرت فى الأفق قوة الأشوريين . ولعل دمشق كانت أهون شأناً ، وأقل خطراً .

وما كان الإله القومى يقوى على الوقوف فى وجه مثل هذه الأزمة . ولم يبق محيص عن أحد أمرين : إما أن تنجو إسرائيل فيبقى يهوه أو أن تنهزم إسرائيل وينتهى يهوه بسقوطها ؛ وعندما أصبح المنتظر تاريخياً هو حدوث الاحتمال الثانى ، تملك الأنبياء الرعب ، فى توقعهم لما سيحدث . لقد كانوا فى أشد التعلق بالههم ، حتى أنهم ، لم يكونوا يستطيعون أن يتصوروا « نهايته » ولكى يهربوا من هذه النتيجة كان لا بد ، بطريقة من الطرق ، أن يفصلوا بين الوجود القومى لإسرائيل ، والوجود الدينى ليهوه . ولم يكن هذا ممكناً إلا بطريقة واحدة فقط : وذلك باضفاء عنصر اسمى ، على طبيعة يهوه يعلو به على فكرة البطولة القومية ، والانجاز لإسرائيل ، وهو ما لم يعد أحد يعتقد به فلم يكن يكفى أن يقال : وليذهب إسرائيل ، ولكن ليبق يهوه ، كان المطلوب بالإضافة إلى ذلك ، شيئاً جديداً فوق قومى ، يملا الفراغ الذى سوف يحدث فى مفهومهم عن يهوه ، عند سقوط إسرائيل المتوقع حدوثه .

هذا الشئ فوق القومى ، الذى استطاع أن يسد الفراغ عند الأنبياء هو المفهوم الأخلاقى ليهوه ، ذلك لأنه إذا كان الله ذا خلق سامية ، فإن الأهداف الأخلاقية التى يبتغيها ، قد تقتضى هلاك إسرائيل . وفى هذه الحالة ، لا يستلزم هلاك الأمة ، « هلاك » إلهها . بل على النقيض من ذلك ، يكون – من وجهة النظر الجديدة إعلاناً لأمانة الله لطبيعته ، وتأكيده لصفاته ، وهكذا ضحى الأنبياء بإسرائيل ، فى سبيل « إنقاذ » إله إسرائيل فبادروا ، فى حماس شديد ، يؤكدون اقتناعهم بعدم فناء الله – وإذا تعمقنا إلى الباطن ، فإن هذه الخطوة لم تكن بدافع النظرة المثالية الأخلاقية ، واهتمامهم بها بل كان إضفاء الصبغة الأخلاقية المثالية على يهوه ، هو الأمر اللازم، لبقائه ، ووجوده ، واستمراره

فى التمسك به . لقد عبدوه عبادة القلب ، والحب وكانت خلف تعبدهم له ، أجيال طويلة من التقاليد ، والتاريخ حتى أنه أصبح ، من الأيسر عليهم أن يفقدوا أمتهم عن أن يفقدوا إلههم . لقد كان إضفاء الصبغة الأخلاقية على الله وسيلة إلى غاية . . .

ولكن كيف توصل أولئك إلى العنصر الأخلاقى ، الذى يحقق لهم الوصول إلى ذلك الهدف ؟ . الجواب هو أن الأنبياء أنفسهم ، كانوا فوق مستوى الشعب — موهوبين أخلاقياً . لقد كان لهم إحساس قوى بالخطأ والصواب ؛ ولكن حتى هذا لم يكن فى صفهم كما نظن لأول وهلة ، بل كان بالحرى روح الصلاح التى نبعت فيهم ، كرد فعل تجاه الشر الجارف فالحالة الأخلاقية فى إسرائيل ، كانت وراء رد الفعل هذا ، فقد انتشرت الإباحة ، والحياة الصاخبة ، وعلى الأخص بين الطبقات الثرية . أما العدالة فقد انتفت ، وسادت المظالم . وأصبح العمال ، والفقراء ، لقمة سائغة للأغنياء وهكذا أصبحت كل العوامل . تدعو إلى مفهوم جديد عن الله . أما الجدة فقد تبلورت على هذا النحو : أن الأنبياء قد أعلنوا بوضوح السمو المطلق ، للوجه الأخلاقى ، فى طبيعة يهوه . وهكذا بدأت ديانة إسرائيل ، تقوم على أساس جديد ، حتى أن كل مفاهيم اللاهوت النبوى تبدو وكأنها نبعت من هذا المنبع . هذا هو الأساس الذى قام عليه التوحيد ، الذى يتميز به أنبياء القرن الثامن ، عن القرون التى سبقت ذلك ، وهو ما لم يصل إليه حتى إيليا ، أو أليشع . بهذه الصفات الأخلاقية المطلقة ، يقف يهوه علماً مفرداً بين الآلهـــة جميعاً .

ويعتقد معظم النقاد أن هذه الصبغة التوحيدية ، قد بدأت منذ عهد إرميا فصاعدا . وهناك بعض خلاف فى الرأى فيما يختص بالفترة ما بين عاموس وإرميا ، فيقول البعض ، إن كتاب تلك الحقبة ، توحيديون فيما يتعلق باسرائيل . ولكن دون أن ينعكس ذلك على الدوائر خارج إسرائيل (هذا ما يعتقده بوديسين) بينما يؤكد غيرهم ، أن تلك الفترة ، كان التوحيد فيها وليداً ، وكان الأنبياء يتأرجحون بين أحادية العبادة ، مع الاعتقاد بوجود آلهـة أخرى ، وبين التوحيد المطلق (وهذا ما يقوله كينان) وما زال البعض يعتقدون أن هذه المشكلة لم توجد أبداً فما قبل السبى ، وأنه لم يكن إرميا ، بل إشعياء (الثانى) فى خلال السبى هو أو الموحدين . (وهذا ما يعتقده ستاد) . ولكن جميع النقاد يتفقون على أن منشأ التوحيد كان على هذا المنوال .

ينبغى أن نلاحظ أيضاً ، — كما يقول النقاد — أن الأخلاقية التى أضفيت على يهوه ، كانت أخلاقية مطلقة ، متشددة . لقد كانت تتركز ليس فى الجوانب الطيبة فى الوعى الأخلاقى ، بل فى الجانب الجزائى الصارم . فيهوه الأنبياء لم يكن الكائن الصالح ، بمعنى الرؤوف ، صاحب القلب الرحيم ، بقدر ما كان الكائن الصالح الذى يقتضى الطاعة الكاملة . فلم يكن عنده إلا القليل من دفء المحبة الرقيقة ، بل كان التركيز على النتائج الحتمية للعصيان ، أكثر مما على أفراح الطاعة . إن النظرة العامة لطبيعة الله الأدبية ، لها اتجاه إلى جانب واحد غير كريم فهذه الصورة الأخلاقية ، تستبعد محبة الله ، ونعمته . وهذا هو السبب فى تشعب الاتجاه النقدى ، الذى يتبناه بعض كتاب هذه المدرسة ، ضد نصوص الأسفار النبوية . فعلى أساس مبدأ أن موقف النعمة من يهوه الظاهر فى الوعود ، تجاه شعبه لا يتفق مع المبادئ

الأخلاقية الإلهية ، التى ينادى بها الأنبياء ، ابتدأ أولئك النقاد فى أن يستبعدوا من الكتابات النبوية كل ما لا يتفق مع هذه النظرية عن مفهوم الأخلاق حتى أنهم استبعدوا أجزاء كبيرة من النبوات المتصلة بوعود الأيام الأخيرة .

ومن جهة أخرى فإن الأخلاقية المطلقة لمدرسة الأنبياء الجديدة ، قد أسهمت فى إعادة بناء الديانة ، فالاخلاقية فى حد ذاتها . تتجه إلى الروحانية ، والروحانية فى تطرفها ، تنتهى إلى رفض كل الممارسات الدينية ، التى لاتصطبغ بالصبغة الروحانية . فكل الممارسات التقليدية ، نظم الذبائح ، والأعياد ، تماثيل الآلهـة ، رأى الأنبياء ، أنها ليست بدون جدوى محب ، ولكنها أيضاً تثير غضب الله لاحظ جيدا أنه ليست معرفة يهوه الروحية هى التى نجمت عنها هذه المثالية الأخلاقية الصحيحة ، بل العكس هو الذى حدث فلان يهوه كان أخلاقياً ، لذلك لابد أن يكون روحياً .

ولقد تضاربت الآراء بخصوص هذه النقطة ، فى مجال معارضة الأنبياء للطقوس . فالبعض نادى بأن الطقوس رفضت بالكلية لأنها غير مقبولة ليهوه ، ويعترف ولها وزن بأن الأنبياء رفضوا طقوس الذبائح ، لأنه قد دب فيها الفساد . ويقول سمند « إن الأنبياء رفضوا طقوس الذبائح من شعب كان يهوه على وشك أن يقطع علاقته به . ولكن آخرين لهم آراء أكثر تحفظاً من ذلك .

وأخيراً ، على الرغم من أن المفروض بأن هذا كله حدث بصورة تدريجية ، ففهوم الله الأخلاقى التوحيدى قد تولد عنه ، على مر الأيام ، ظواهر الفردية والشمولية فى الديانة النبوية .

وهذا الافتراض الذى نادى به النقاد ، تفسيراً لحركة النبوة ، يعتبرها حركة تتجه نحو هدف مثالى أفضل . أما بقية القصة ، فهى ذات طبيعة مغايرة . إذا بدا أن النبوية لم تكن كفؤاً للوقوف فى وجه ديانة الشعب غير الأخلاقية ، التى شرعت فى محاربتها وأشرقت الحقيقة على الأنبياء بأنهم ، فى إطارهم المثالى ، لن يصلوا إلى إنجاز شئ ، وكانت النتيجة ، اتجاها جديداً عملياً (برجماتيا) فلقد رأى الأنبياء فى الطقوس ، أساساً لكل الشرور ، التى يحاربونها فحاولوا أن يغيروا الطقوس – التى لم يكن ممكناً أن تمحى بالكلية – إلى أفضل صورة ممكنة ، بجعلها وسيلة للمثل الأخلاقية ، والروحية . ولهذا الغرض ، كان يجب تخليصها من كل الزيادات المتصلة بالطبيعة ، ولكن – للأسف – أن هذا الاتجاه البرجماتى فى محاولته التوفيق . كان يحمل فى ثناياه بذور الفساد لقد كان يعنى ، من وجهة النظر الأصلية للأنبياء – نبذ التفرقة المطلقة ، بين الصواب والخطأ . فأحكام الناموس العديدة ، التى تذخر بها أسفار موسى الخمسة ، بخليطها الغريب من الأخلاق والطقوس ، هى نتاج هذه المحاولة . وعلى هذا الأساس ، استطاعت النبوة ، بادئ ذى بدء ، أن تحكم قبضتها على عقول العامة ، ولكن القوة الكامنة فى موقفها الأسبق الذى لا هوادة فيه ، قد ضعفت . وفى قبولها لقانون ثابت ، لتنظيم ديانة إسرائيل ، قد ضحت بحريتها المثالية . لقد نجحت إلى حد ما ، فى اقتلاع الطقوس من تربتها الطبيعية ، ولكن الطقوس ، على الرغم من تطويرها ، ظلت شيئاً ظاهرياً ، وخفت حدة التناقض بين الجانب الطقسى ، والجانب النبوى ، حتى زالت تماماً ، فى أنبياء ما بعد السبى . وهكذا وضعت أول أسس اليهودية .

ونعتقد أن ما سبق يكفى لتقديم خلاصة لتاريخ النبوة ، منذ القرن الثامن فصاعداً ، كما يفترضه النقاد .

أما النقد للمواقف المتعددة لأولئك النقاد فهو يرتبط بتقديمنا الإيجابى للتعاليم النبوية ، حتى أننا نجد أنفسنا مضطرين لتأجيله بعض الوقت[1] :

(١) ارجع إلى الفصل السادس من الجزء الثانى من هذا الكتاب عن مشتملات الاعلان النبوى .

الفصل الرابع

طريقة قبول الإعلان النبوى

يؤكد الأنبياء فى كل أقوالهم ، الصلة الحقيقية بينهم ، وبين يهوه . فهم يعتقدون ، أنهم كانوا مستقبلين للاعلان ، بكل ما فى الكلمة من معنى صلب أصيل بدون أى تحديث أو تحوير وسوف نبدأ بفحص هذه الأقوال ، التى يصف بها أولئك الأنبياء اختبارهم ، والطريقة التى بها يفهمون أن هذه الإعلانات ، قد وصلت إليهم من الله .

أما اقتناع الأنبياء بموضوعية الطريقة التى وصلهم بها الإعلان ، فهو أمر مفروغ منه ، مسلم به من الجميع ، حتى من أولئك الذين يدعوهم موقفهم اللاهوتى ، أو الفلسفى ، إلى إنكار هذا المنبع فوق الطبيعى الذى استقى منه الأنبياء . وعلى ذلك ، فأولئك الذين يرفضون أن يقبلوا التفسير المستقيم البسيط للاعلان ، كما يقدمه الأنبياء أصحاب الحق الأول ، عليهم أن يبحثوا عن حل آخر للمشكلة . صحيح أن منطق الجدل القديم ، الذى ارتكن على الرأى : أما أن الأنبياء كانوا أناساً لا يوثق بهم ، ولذلك فكتاباتهم كلها أكاذيب وتضليل ، وإما أنهم أناس شرفاء أمناء ، يوثق بهم ، ولذلك علينا أن نقبل ، بلا أى جدال ، شهاداتهم بكل ما فيها من أمور فوق طبيعية . هذا المنطق يكشف لنا نوعاً من السذاجة التاريخية ، هى أبعد ما تكون ، عن أسلوب

تفكيرنا الحديث . ومهما كانت أمانة الشاهد ، وصدقه ، فإن هذا لا يقدم لنا الضمان على صحة ما ينبئ به من أحداث ، ولو أننا ، فى علاقاتنا العادية ، فى حياتنا اليومية ، ما زالت هذه هى الطريقة البسيطة التى نتبعها فى إثبات صحة الأشياء .

ويقال إن علم النفس الحديث ، قد جعل ما كان يراه أجدادنا سراً يحوطه الغموض ، أمراً مفهوماً .

ولكن علم النفس الحديث قد أعلن أيضاً أعماقاً فى حياة الإنسان الباطنة ، لا تستطيع العقلانية ، بطريقتها المتبسطة فى تعليل الأمور أن تنكر حقيقة وجودها . أما العلم الحديث فإنه لا يقبل التفسير العقلانى للنبوة وباعتباره تفسيراً سطحياً ساذجاً عن حقيقة الظاهرة كان سائداً بين المدرسة القديمة فى وقت من الأوقات . . .

وهناك عناصر ثلاثة تدخل فى صلب المشكلة التى نحن بصددها :

١ - الحقيقة السيكولوجية ، للاقتناع من جانب الأنبياء .

٢ - استمرارية الحركة النبوية بادعائها بأنها فوق طبيعية خلال العديد من الأجيال .

٣ - وحجم النبوات الكبير الذى صاحب الحركة خلال رحلتها الطويلة بكل ما فيها من نبوات ستتحقق فى أمد بعيد ، ولا يوجد ما يضاهيها فى تاريخ الديانات .

فإذا وضعنا هذه الأمور الثلاثة نصب أعيننا ، فإنه لن يكون من الصعب علينا أن نرى فى النهاية أن النبوة ما تزال سراً ، يصعب الوصول إلى حله ،

وأنها لا يمكن أن توصم بأنها غير علمية ، أو أنها أمر عفا عليه الزمن ، إذ قبل الإنسان شهادة الأنبياء أنفسهم بأن الإعلان جاءهم من فوق .

فحص آراء كيونن (Kuenen)

يعتقد كيونن أن الأنبياء كانوا يؤمنون حقاً ، بالمصدر الإلهى المباشر للرسالات التى نادوا بها . ولكنه يقول ، بأنهم – لا بد – كانوا مخطئين فى ذلك ، لأن الكثير من نبواتهم ، لم يتحقق . . . بل لا يمكن أن يتحقق ، لا فى الحاضر ، ولا فى المستقبل . ومع ذلك يقر ، فى منطق علمى ، بأن تسلسل ، ودوام الاقتناع من جانب الأنبياء ، بصحة رسالتهم ، يحتاج إلى تفسير سيكولوجى أفضل من مجرد القول : إنهم كانوا مخطئين .

أما التفسير الذى يقدمه ، فهو تفسير هزيل للغاية ، فهو يقول إن اليقين العميق الذى يبدو من جانبهم ، هو رد الفعل الجدية ورسوخ عقيدتهم الدينية الأخلاقية ، لقد كان الأنبياء يعلمون أنه لا يوجد هناك اتصال فعلى بينهم وبين الله . ولكنهم رغبوا ، عن طريق هذا التمثيل الموضوعى ، أن يكون لتعليمهم التأثير على الشعب .

وهناك أكثر من نقد لهذه النظرية ، سواء من جانب توافقها مع القالب الفكرى القديم ، أو من جانب احتمال حدوث ذلك من الناحية الأدبية . إنه مما لا يتفق تماماً مع المفهوم الفكرى الحديث أن تحاول إقناع الشعب بحقيقة الأشياء التى تبشر بها ، لا بجدية صاحبها فحسب ، بل أن تحاول ذلك بادعاء أن مصدرها هو الله فالادعاء يتعارض تعارضاً تاماً مع جدية النبى فى رسالته . ولا بد أن يكتشف النبى ، عاجلا أو آجلا ، إن مثل هذا الخداع الفكرى ، لا بد أن يطفئ حماسته فى تقديم الرسالة ، بل لا بد أن يقطع رباط التعاطف ،

بينه وبين سامعيه وبين قلبه وقلوبهم ومن السهل إدراك أن هذا التفسير ينسب إلى الأنبياء ما يتردد أى إنسان ذكى ، مثل هذا الناقد ، فى أن يرمى به موقفه الفكرى . زد على ذلك ، أن هناك عدم فهم للأنبياء ، من وجهة النظر اللغوية . فأقوالهم تبدو إيجابية ، وواقعية ، حتى أنه يبدو لنا ، نية استخدام هذه الأقوال بقصد إغراء الشعب ، هى أبعد ما يكون عن الحق . هذه الإيجابية ، والواقعية ليست وليدة رجل خطابة ، يتخذ من الخطابة حرفة له .

بل لا ينبغى أن ننسى أيضاً المأزق الصعب الذى كان يمكن أن يقع فيه هؤلاء الأنبياء ، فى مجابهتهم للأنبياء الكذبة . فالأنبياء دائماً كانوا يتهمون أدعياء النبوة ، بأنهم يتكلمون من عندياتهم ، وأن الله لم يضع رسالة فى أفواههم . هل معنى هذا أن الأنبياء الكذبة كانت تنقصهم جدية الاقتناع التى يدعيها خصومهم لأنفسهم ؟ أليس الأفضل بالأحرى أن نرى فى ذلك ، أنهم تساءلوا عن السند فوق الطبيعى لتلك الرسائل ، التى نادى بها الأنبياء الآخرون ؟ وأنهم طيلة الوقت ، كانوا يؤمنون بأنهم ، يتنبأون من قلوبهم ، مع هذا الفارق ، أنهم كانوا يعتقدون أن قلوبهم هم فى أفضل بكثير من قلوب الآخرين ؟

وأخيراً ، فى أى منهج يؤمن بوجود الله ، ويعتقد فى وجود صلة حقيقية بين الله ، والأنبياء ، مهما اصطبغت ، هذه الصلة بالصبغة السيكولوجية ، لا بد أن وصمة الادعاء الذى يختلط فيه الحق بالباطل ، تمتد إلى الله نفسه . فكيف يمكن أن يشترك الله فى مثل هذا السلوك أو يتغاضى عنه ، بينما هو سلوك أقل من مستوى الأخلاق المفروض أنها تسود العلاقات بين الرئيس وعامله ؟

أما الحجة التى تستند إلى عدم إتمام ، أو استحالة إتمام ، بعض النبوات ، فهذا موضوع قائم بذاته . والمحاجة على هذا الأساس خادعة وخطيرة ، ذلك لأن المقدمات الأساسية بخصوص كونها فوق طبيعية أو طبيعية تدخل فى تحديد معنى إتمام النبوة ، أو إن كانت النبوة غير قابلة للاتمام على الإطلاق ، فى أى وقت من الأوقات ، أما تبنى نظرية ، مجئ المسيح قبل الملك الألفى (Premilleniarianism) فإنه يضيق دائرة الاستحالة فى هذا المجال ، من الناحية الزمنية . وأما مشكلة « الإتمام » ، فلا نستطيع أن نبحثها الآن ، ويجب أن يكون الفيصل فى ذلك هو شهادة الأنبياء أنفسهم .

الاعلان كنواة (Kernel Revelation) :

محاولة أخرى لها قيمتها فى هذا المجال ، هى ما تسمى بالإعلان كنواة وهى تقوم على الإيمان بأن الله قد أعطى الأنبياء نواة الحق الأساسية ، وترك للتفكير النبوى الذاتى مهمة استكمال هذه النواة . وهذا على الأقل ، يحتفظ للأنبياء بشئ من الحق فى قولهم بأن رسالتهم جاءت رأساً من الله بصورة فوق طبيعية أما النواة ، فهى فى عرف أصحاب هذه النظرية ، تتمثل فى المبادئ الدينية الأخلاقية التى نادوا بها فى هذه الحالة لا بد من أن الأنبياء ، كانوا يوقنون ، بوجود الفارق بين عنصرى رسالتهم : ولكن هنا أيضاً ، يعترف النقاد بأن هذه التفرقة بين النواة ، والغلاف ، تبعد كل البعد عن أسلوب التفكير الدينى القديم . فالأنبياء ، كانوا يصرون دائماً على أن كلمتهم تحمل سلطان الله ، وليس ثمة إشارة تدعو إلى فهم ذلك على الوجه المزعوم ، ولا بد أن الأنبياء ، كانوا يشعرون بالدور الذى تقوم به عقولهم ، فى النتاج الذى كانوا يقدمونه ، ومع ذلك كانوا يتحدثون عن ذلك النتاج ، بأنه يحمل السلطان الإلهى المطلق .

وأخيراً نرى أن هذه النظرية تستلزم ، أن تتوسط فترة زمنية كافية بين توصيل الحق كنواة للنبي ، وبين اكتمال نضوجه ، بالتأمل ، والتفكير ، ثم توصيله إلى الشعب . ولكننا فى واقع الأمر نرى ، أنه حالماً يستقبل النبي الرسالة ، فإنه سرعان ما يتقدم بها للشعب . وإزاء هذا لا مجال لنظرية الإعلان كنواة .

نظرية العرافة (Divination) :

والنظرية الثالثة التى علينا أن نفحصها هى نظرية العرافة التى تضع المعرفة النبوية ، على قدم المساواة ، مع أمثلة أخرى ، خارج الدائرة الكتابية ، وبذلك تفقد النبوات الكتابية ، ميزتها وتفردها . وهى نظرية ، تحاول أن تشرح عنصر التنبؤ فى الكتابات النبوية ، وهى ، من وجهة النظر الدينية ، تعلو عن النظريتين السابقتين ، على الأقل فى إيمانها بأن هناك عنصر سرى غامض فى النبوة ، وفى رفضها للتفسيرات العقلانية لهذه الظاهرة . . فالصلة بين يهوه ، والنبي ، هى صلة بالغة السرية . وكثيراً ما يخفى علينا جانب من هذا السر ، لأننا مضطرون إلى الحديث عنه بلغة بشرية قاصرة . . .

صحيح أن هناك أمثلة ، فى التاريخ ، لبعد النظر أو امتلاك بصيرة نفاذة تفوق المعرفة الإنسانية العادية . ويحدثنا الكتاب المقدس ، فى تثنية (١٣ : ١ ، ٢) عن « أنبياء » و « حالمى أحلام » يعطون آية أو أعجوبة ، فإذا بها تجرى ، وبذلك يغوون الشعب لعبادة الأصنام . ومع ذلك لا يمكن أن ننكر ، وجود عامل إلهى فى نشاطهم ، لأن الكتاب يخبرنا بأن الله كان يمتحن شعبه ، بهذه الوسيلة . ثم يضيف الكتاب أن أمثال هؤلاء الأنبياء المزيفين يجب قتلهم .

ولكن تفسير النبوة فى الكتاب ، فى مجموعها ، على أساس هذه الموهبة الطبيعية ، من بعد النظر أو البصيرة النفاذة ، ينبغى ألا يكون له مجال هناك . فهناك ملامح مميزة تميز بين هذه ، وبين حقائق النبوة . فطبيعة النبوات ، ووضوحها ، وفوريتها أشياء ، لا وجود لها فى العرافة . فالعرافة ترتبط ، باستعدادات سحرية ، وممارسات خادعة . والكثير مما كان يظن خارقاً للعادة فى هذه الممارسات ، أمكن للعلم الحديث أن يفسره على أساس الإيحاء ، أو الإيحاء الذاتى . ورغم استكشاف الكثير فى هذا المجال إلا أن بعض جوانبه لا تزال سراً ومن الغباوة أن نبنى على ذلك ، تفسيراً شاملا للنبوات الكتابية ولكن ربما تلقى مثل هذه الظواهر النفسية ضوءاً على تطور التنبؤ الكاذب فى إسرائيل . والتنبؤ الكاذب ليس كله خداعاً من جانب المتنبى ، فقد يكون هو نفسه مخدوعاً . ومن الجانب الآخر ، كان عند الأنبياء الحقيقيين ، وعى يقينى ، بأن إله إسرائيل وحده ، هو الذى يستطيع أن يعطى تنبؤات صادقة عن المستقبل ، ويكشف أسرار الآتيات التى لا يستطيع العقل البشرى أن يصل إليها . ولو كانت النبوة تفسر على أنها عرافة ، فإننا لا بد أن نقول إنها قد أساءت فهم ذاتها .

الاعلان عن طريق الحديث والسماع :

والآن لنتقدم خطوة أخرى ، لنسجل أقوال الأنبياء أنفسهم عن الطريقة التى بها أتى الحق إليهم من الله . وينبغى أن نفرق هنا ، بين ما يحدث فى دائرة الكلام الذى يعقبه السمع ، من الجانب الواحد ، وبين ما يحدث فى دائرة الإعلان بالظهور ، تتبعه الرؤية ، من الجانب الآخر . والإشارة إلى حديث يهوه ترد كثيراً فى كتابات الأنبياء ، فهى الصورة العامة ، للطريقة بأكملها ،

التى بها تصل الرسالة ، إلى فكر من يراد توصيلها إليه متضمنة كل الخطوات التى تؤدى إلى ذلك . فيقال إن الله تكلم إلى الشعب ، ولو أنه فى الحقيقة ، قد تحدث أولا إلى النبى ، مكلفاً إياه أن يردد كلماته فى آذان الشعب .

وفى هذه السطور سوف نتناول فقط ، طريقة توصيل رسالة الله إلى الأنبياء (انظر حجى ١ : ١ ، ملاخى ١ : ١ ، وقارنهما بهوشع ١٢ : ١٠) .

وأكثر العبارات استخداماً لوصف مخاطبة الله للأنبياء ، هى « أمر يهوه » (amar Jahveh) « دبر يهوه » (dibber Jahveh) ، « نعوم يهوه » (ne'um Jahveh) أما الأولى ، والثانية ، فتعنى « قد قال يهوه » و « قد تكلم يهوه » فى صيغة الفعل التام . أما الثالثة فهى فى صيغة المبنى للمجهول لتصور لنا ، « ما قد أوصى به » أو « ما قيل » وصيغة الفعل التام هامة ، ذلك لأنها تشير أصلا ودائماً على الأرجح إلى الإعلانات المعطاة للنبى ، قبل أن يتحدث بها . أما أن الله تكلم حقيقة ، فهذا هو ما كان يعنيه الأنبياء فعلا لا على سبيل المجاز بل بالمعنى الحرفى ، وهذا ثابت لنا بجملة طرق .

فالأنبياء ميزوا بين يهوه ، كالله المتكلم ، بالقياس إلى الأصنام الخرساء . هذه المفارقة تفقد معناها بالكلية ، لو كان حديث الله ، ليس إلى الأنبياء ، بل عن طريقهم فقط . والمقارنة هنا ، صيغة من الدفاع المألوف . ذلك لأن الوثنيين كانوا يعتقدون أن لديهم أنبياء ونبوات مثل إسرائيل ، ولا سبيل إلى إثبات الاختلاف من جهة المصدر غير المباشر ، أما الفارق الحقيقى ، فهو يكمن فى أنه عند الوثنيين ، لم تكن هناك رسالة موضوعية مباشرة ، من الآلهة للأنبياء . ذلك لأن الديانة الوثنية ، جميعها بكل إعلاناتها ، كان ينقصها الصدق . (إشعياء ٤١ : ٢٢ ، ٢٦ ، إرميا ١٠ : ٥ ، حبقوق ٢ : ١٨) .

ثم إن الأنبياء يصورون لنا الحديث الإلهى كتعبير عن فكر ومقاصد يهوه وكما أن الفكر ، والكلام ، يرتبطان عضوياً ، فى الإنسان ، هكذا الأمر مع الله . (إشعياء ١٩ : ١٧ ، ٣٢ : ٩ ، إرميا ٥١ : ٢٩ ، عاموس ٣ : ٧). بل إننا فى صورة أكثر واقعية — نجد فماً ينسب ليهوه ، ومع أن هذا لا يعنى أن له طبيعة جسمانية ، إلا أن تفسيره الوحيد هو أن يهوه له القدرة على الكلام، بالمعنى الحرفى للكلمة (إشعياء ٥٨ : ١٤) .

أما الأنبياء فيصفون كلام يهوه بصيغ مختلفة من التوليد مما يثبت حقيقتها. (إشعياء ٥ : ٩ ، ٨ : ١١ ، أرميا ٢٥ : ٣٠ ، عاموس ٣ : ٧ ، ٨) .

ومرة أخرى نقول ، إن الأنبياء لا يقولون فقط ، بطريقة محددة ، إن الله تكلم ، بل يردفون القول بذكر المفعول به : قال لى الرب (إشعياء ٨ : ١ ، ١٨ : ٤) كما أن حديث يهوه يرتبط بنقطة معينة سواء فى المكان أو الزمان . (إشعياء ٥ : ٩ ، ١٦ : ١٣ ، ٢٢ : ١٤ ، إرميا ١ : ١٣ حز ٣ : ١٢) فإذا رجعنا إلى صموئيل الأول (٣ : ٨ ، ٩) ، نجد الصوت يأتى واضحاً من الخارج ، حتى ظن صموئيل مرة ومرتين أن المتكلم هو عالى الكاهن . وإشعياء يميز بكل جلاء بين سماعه لصوت يهوه ، وبين إعلانه للآخرين ما سمعه . (٢١ : ١٠) .

ولقد ثار الاعتراض على هذا ، بأنه لا سفر التثنية ، ولا إرميا يجعلان الفيصل للتمييز بين النبى الصادق ، والنبى الكاذب ، هو استقبال الحديث الإلهى ، بل ، هو توافق الأقوال مع مبادئ الديانة الحقيقية ، ثم فى إتمام النبوات بعد ذلك . وهذا لا يتعلق بالأنبياء أنفسهم ، بل بأولئك الذين أرسلوا

إليهم ، وبالطبع لم يكن الشعب يعرف شيئاً عما حدث أو لم يحدث فى أثناء خلوة النبى ، مع الله .

والأدلة متوافرة على أن حديث يهوه فى بعض الحالات لم يكن موضوعياً فحسب ، بل كان خارجياً أيضاً . أما كونه خارجياً فذلك معناه الموضوعية ، ولكننا لا نستطيع أن نقول إن الموضوعية لا بد وأن تعنى على الدوام أنها خارجية .

أما كوينج فيؤكد أن كل حديث إلهى للأنبياء ، لا بد كان خارجياً . لأن هذه هى الطريقة الوحيدة التى بها يمكن أن يكون لنا اليقين الكامل ، بالمصدر الإلهى للاعلان . ولكن هذا وحده لا يمكن أن يكون الأساس الكافى لإثبات هذه النظرية . فخارجية الإعلان لا يمكن أن تنفى إمكانية حدوث الخداع الذاتى ، ففى حالة التهيج الفكرى ، تكون الهلوسة السمعية غير مستبعدة . . . ولو كانت شهادات الأنبياء تدعى بوجود كلام خارجى وراء كل رسالة ، لوجب أن نقبل هذا رضينا أم أبينا ولكن الأنبياء لم يقولوا بذلك ولكن المشكلة تبقى : إلى أى مدى يمكن أن يكون هناك حديث موضوعى ، بدون أن يكون حديثاً خارجياً ؟

منذ البداية ، علينا أن نحترص كل الحرص من بلبلة الأفكار ، وكأنما صوت يهوه للنبى ، هو نتيجة التفكير أو الانفعال فى عقل النبى ، حتى يمكن أن يقال ، إنه نبع من مشاعر النبى .

هذا ما ينادى به أولئك الذين لا يؤمنون بالإعلان المباشر من لدن الله . إنهم يقولون لو أن الإعلان ينبع كجزء من عمليات العقل الطبيعى ، لبدا هذا شيئاً معقولا وأقرب إلى التصديق . ولكن ليس هذا هو المقصود « بالحديث

الباطنى » ، فهذه العبارة هنا تشير إلى حدث باطنى ، فيه ، بعيداً عن دائرة الأذن الجسدية يحس النبي بصوت داخلى يتحدث إليه بصورة موضوعية تمكنه من التمييز بين مضمونه وبين مضمون تفكيره الخاص .

أما إمكانية حدوث هذا ، فيرتكز جزئياً على الأساس اللاهوتى ، كما يرتكز على الأساس السيكولوجى الفسيولوجى . (النفسى الوظيفى) فمن الناحية اللاهوتية ، ليس من المستحيل على الله أن ينقل إلى النفس أصوات كلمات ، بصورة مباشرة ، يريد بها أن يعبر عن فكر محدد . فالله له مطلق السيطرة على النفس ، فى تركيبها الباطنى . وينبغى علينا أن ندرك أن نقل أصوات إلى النفس ، من الخارج ، عن طريق اهتزازات هوائية، وتوصيلات عصبية سمعية ، وتأثيرات فى مركز المخ ، وتفاعلات نفسية ، كل ذلك فى حد ذاته ، شئ عجيب غامض طالما أننا نؤمن بالفارق بين النفس والمادة . إن السمع عملية سيكولوجية نفسية ، أكثر منها مادية ، إن لها ، عادة ، متطلبات وظيفية معينة ، ولكنها ليست محدودة بها . فما الذى يستطيع أن يمنع الله ، من أن يجعل النفس قادرة على السمع عن طريق آخر غير الطريق العادى ؟ نفس الأمر ينطبق على عملية الإبصار وهو أيضاً عملية سيكولوجية .فمتطلبات النظر وظيفية . ولكن العملية فى حد ذاتها سيكولوجية . وإنه لمن العسير علينا أن نجيب على السؤال ، كيف استطاع الأنبياء التمييز بين الأصوات الباطنة ، والصوت المنقول من الخارج . ولكنها جسارة منا ، بمعرفتنا الضئيلة المحدودة للحدود بين المادة والنفس ، أن نقول إن هذا مستحيل .

أما الأسس التى عليها يقوم الافتراض ، إن صوت الله قد وصل داخلياً إلى نفس النبي ، فهى كما يلى : الأصل الذى منه نشتق عبارة « نعوم يهوه »

(ne'um Jahveh) أو « قال الرب » قريب من الفعـــل « يهمهم » أو « يتذمر » إنه يدل على صوت خافت ، خفى ، كأنما هو همسات أنغام مسموعة من الداخل .

صحيح أننا لا نستطيع أن نجد مثلا لذلك فى ما ورد فى (١ ملوك ١٩ : ١٢) لأن الصوت المنخفض الخفيف هنا ، رمزى ، فالإعلان أتى بعد ذلك . نستطيع أن نرجع إلى حد ما ، إلى ما ورد فى أيوب (٤ : ١٢ — ١٦) « ثم إلى تسللت كلمة ، فقبلت أذنى منها ركزاً . فى الهواجس من روى الليل ، عند وقوع سبات على الناس . أصابنى رعب ورعدة فرجفت كل عظامى . فمرت روح على وجهى . اقشعر جسدى . وقفت ولكنى لم أعرف منظرها . شبه قدام عينى . سمعت صوتاً منخفضاً . . . والمشابهة فى الإعلان عن طريق الرؤيا تفترض طريقة مزدوجة للاعلان عن طريق الصوت . فالرؤيا لم تكن تحدث على الدوام عن طريق العينين الجسديتين ، وكذلك الحديث لم يكن يصل دائماً عن طريق الأذنين الماديتين . وقوة المشابهة هنا تتأكد من أن الظروف فى كلتا الحالتين ، فى السمع كما فى البصر ، كانت تقتضى عملية إعدادية فى الأذن ، والعين . (إشعياء ٥٠ : ٤ ، ٥) « يوقظ لى أذناً لأسمع كالمتعلمين » . « السيد الرب فتح لى أذناً » . إن الرب لا يفتح العين فقط ، ولكنه يوقظ الأذن أيضاً .

أما روح الله فيشار إليه بأنه واسطة توصيل كلمة الله . وهو ما يؤيد الرأى ، إنه فى مثل هذه الحالات ، يكون الإعلان داخلى ، باطنى ، فالروح يعمل فى الداخل ، ومن الداخل . أما كونج فقد أنكر أن الروح يعمل ، فى أى دائرة ، كمصدر للاعلان . وهو يحد عمل الروح ، فى صلته بالإعلان ،

إلى الدائرة التمهيدية ، ويستبعد من هذه الدائرة ، إعطاء الحق نفسه . ولكن هناك بعض الآيات ، التى تتحدث عن الروح كمصدر الإعلان (٢ صموئيل ٢٣ : ٢ ، ١ ملوك ٢٢ : ٢٤ ، إشعياء ٦١ : ١ ، يوئيل ٢ : ٢٨ ، زكريا ٧ : ١٢ ، نحميا ٩ : ١،٣٠ بط ١ : ١١) . وطبيعى كانت هناك أمور أخرى ، كعملية تمهيدية للروح ، لتأهيل النبى بالمواهب اللازمة ، مثل الشجاعة ، وطلاقة اللسان ، وغير هذه من المؤهلات . (ميخا ٣ : ٨) .

ولا نستطيع أن نحدد كم وصل من الإعلان عن طريق الكلام الداخلى وكم وصل عن طريق الكلام الخارجى . ولقد افترض البعض ، أنه حيث أن الإعلان بالكلام ، قد حل تدريجياً ، محل الرؤى ، فإن الكلمة الباطنية ، قد تكون خطوة متقدمة فى تطور النبوة . ويمكن أن يقال ، إن الله ، فى الكلمة الباطنية ، يكون أقرب إلى الإنسان ، من أية طريقة أخرى ، لكشف ذاته . ولكننا لا نملك الأدلة الإيجابية على ذلك ، ولا نستطيع أن نقرر ما هى الدوافع لتفضيل هذه على تلك ، فى المناسبات المختلفة . وقد يتوقف اختيار هذه الطريقة أو تلك ، على الحالة النفسية أو الدينية ، التى يكون عليها النبى ، فهناك حالات فى الحياة الروحية — حتى بالنسبة إلى المؤمن العادى — تشتد فيها الرغبة فى اقتراب خارجى من الله ، وهذه الرغبة فى حقيقتها ، رغبة فى شئ مادى لسد حاجة ضعف الإيمان . وكل اقتراب خارجى ، من الله لشعبه ، هو — إلى حد ما — له طبيعة سرية مقدسة . ومن الجانب الآخر ، قد يكون النبى فى حالة روحية عالية ، فى بعض الأوقات ، حتى أن الرغبة فى اللقاء مع الله ، تتخذ الطريق الباطنى ، والصوت المحسوس فى الداخل ، يعطى شعوراً من الرضى الفريد . . .

وحينما يتم اللقاء أمام الجماهير ، فى حضور شهود آخرين ، فإن طريقة الاتصال ، تكون الطريقة الباطنية ، وهنا يردد النبى ما يتلقى من كلمات . لنفرض أن الاتصال تم بصوت خارجى ، عندذاك ، ستسمع الجموع ، نفس الكلمات كما سمعها النبى ، ولا يكون هناك من داع لتكرارها . وتصبح مهمة النبى ، فى هذه الحالة ، بدون معنى . . .

زاد على ذلك ، أن الحديث الباطنى ، وفى صدوره المباشر يضمن توصيل الرسالة ووصولها بألفاظها المحدودة الدقيقة ، وتبليغها للاخرى أيضاً بنفس الدقة . فالنبى ينطق فوراً ، بما أمده به الصوت الباطنى ، فلا فترة للتذكر ، أو التفكير . الأمر كله يصبح عملية فورية حية . بل إن النبى فى هذه الحالة يصبح فم الله ، بينما يعير أذنه إلى الله فى الباطن ولربما يكون للحديث الباطن أيضاً أثره ودوره ، فى كتابة النبوة والأمر الثابت هو أن النبى ، يؤكد بلا استثناء أن كل ما ينطق به هو « كلمة الرب » ، وهو يقصد ذلك حرفياً بكل مافى الكلمة من معنى . فالحصيلة لديه ، هى الأمر الجوهرى وليست الطرق المتباينة ولكن النبى لا يجعل ، من هذه الحرية فى الوسيلة عذراً للطعن فى الحقيقة المطلقة للحصيلة .

الاعلان بالظهور والرؤيا :

جنباً لجنب مع الإعلان ، عن طريق الكلام والسمع ويسير الإعلان عن طريق الكشف ، والرؤيا ونقرأ عن الرؤى للانبياء فى هذه المواضع (إشعياء ٦ ، ، إرميا ١ : ١١ و ١٢ ، ٢٤ : ١، حزقيال ١ — ٣ ، ٨ — ١١ ، ٣٧ : ١ — ١٠ ، ٤٠ — ٤٨ ، ، دانيال ٢ : ١٩ ، ٧ : ٨ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، عاموس ٧ : ١ — ٩ ، ٨ ؛ ١ — ٣ ، ٩ : ١ ، زكريا

١ : ٨ ، ٦ : ١ — ٨) . ولا توجد هناك رؤى فى إسفار هوشع ، يوئيل ، عويدياً ، يونان ، ميخا ، ناحوم ، حبقوق ، صفنيا ، وحجى ، وملاخى . فإذا أحصينا مرات الرؤى فى حزقيال ، ودانيال ، — بالرغم من طولها — فإننا لا نجد إلا عدداً قليلا وإذا استبعدنا الحالات التى يتحدث فيها الأنبياء عن رؤى ، حيث يوجد بعض الشك فيما إذا كانت الكلمة تعنى « رؤيا » بالمعنى الصحيح ، أو يقصد بها الاعلان بصورة عامة ، بل حتى لو أخذنا مثل هذه الحالات فى حسابنا لانجد ما يكفى لتأييد رأى هنجستنبرج — (Hengstenberg) بأن الرؤى « كانت الصورة الثابتة» للاعلان النبوى ، وأنه مهما كان الكلام ، فلا بد أنه كانت هناك رؤيا تخللها الحديث فى بعض الحالات نجد أن طريقة الرؤيا لاستلام رسالة تبدو بمثابة المدخل إلى مهمة النبى . . . وهناك أكثر من دليل ، على أن الرؤى كانت كثيرة الحدوث فى القديم . فاعلانات بلعام جاءته عن طريق الرؤى .

وفى عصر موسى ، كما يتضح من سفر العدد (١٢ : ٦)، كان حديث يهوه مع أنبيائه ، بالرؤى والأحلام ؛ والأحلام تتضمن رؤى وفى الفترة السابقة لصموئيل مباشرة ، كانت « كلمة الرب » و « الرؤيا » مترادفين (١ صم ٣ : ١) هذه الحقائق اعتبرت دليلا على وجود تدرج مستمر فى الاعلان من الوسط الحسى الخارجى ، إلى الوسائط الباطنية الروحية .ذلك لأن السمع ، والبصر ، يرتبطان بطبيعتهما بالعالم الروحى ، أكثر مما بعالم المرئيات ، والمحسوسات . وهنا يأتى الاعتراض أنه مع حزقيال وزكريا نجد أن الرؤى كانت هى الغالبة وأنها فى إرميا أكثر مما فى إشعياء . وربما يكون للاستعداد الشخصى صلة بهذه الظاهرة . فلربما كان لبعض الأنبياء من ملكة الخيال أكثر مما للآخرين . وإننا لنجد إرميا يتحدث عن نفسه ، بأنه

كان يعيش على الدوام وسط مناظر الخراب القادم . وأنها كانت من الوضوح والقوة بدرجة مؤلمة لأبعد حد ، فلم يعد يستطيع أن يشترك فى المباهج الاجتماعية لأنه امتلأ « من غيظ الرب » حتى مل حمله (٦ : ١١) .

ومن الملاحظ ، أنه بمرور الوقت ، فقدت « الرؤيا » معناها الدقيق ، وأصبحت مرادفة للاعلان فى أية صورة وإننا لنجد عنوان سفر أشعياء « رؤيا إشعياء ابن آموص » . وهذا بالطبع لا يعنى أن السفر كله رؤى ، فمعظم السفر ينفى ذلك . إنه يعنى « إعلان إشعياء » أما عبارة « التى رآها » فهى بشكل عام تعنى « التى قبلها أو استقبلها » .

وفى الرؤى — بمعناها الدقيق — نستطيع أن نميز بين طبيعة بعض المرئيات وبين غيرها . فاحياناً تعرض حقائق عالم ما فوق الطبيعة فى صورة خاطفة ، أمام أنظار النبى . وقد يكون هذا هو ما حدث فى (٢ ملوك ٦ : ١٧) حيث ، استجابة لصلاة أليشع ، وفتح الرب عينى غلامه ، فرأى المركبات النارية فوق الطبيعية ، وقد أحاطت بدوثان . وقد كان هذا لازماً لاقناع الغلام . ولكن فى حالات أخرى لم تكن هناك حاجة ، إلى كشف الحقائق فوق الحسية أمام عين المشاهد . ففى هذه القصة عينها ، نستطيع أن نستشف أن النبى إما أنه لم يكن فى حاجة إلى مثل هذه الرؤيا لأنه يمتلك « البصيرة الأخرى » على الدوام . أو أنه سبق أن انفتحت عيناه . إن فتح العينين يتلاءم مع ، رؤية الحقائق فوق الطبيعية وكذلك إدراك الصور فوق الطبيعية التى تقدم بها . ومع ذلك ، فمن الصحيح أيضاً ، فى بعض الحالات الأخرى ، أن المعجزة تتم باطنيا ، فينبسط أمام عين النبى الداخلية ، ميدان داخلى للرؤية يتكون من الصور المرئية .

ولكن حتى هنا ، يوجد مجال للتمييز : أن الصور المعروضة على هذه الشاشة – يمكن أن تكون إنتاجاً سيكولوجيا . . صوراً لحقائق دفينة ، أو ربما تكون صوراً رمزية ، ظلالا للحقائق ، ولكنها ليست صورة الحقائق نفسها وهذا يفتح المجال ، لأكثر من احتمال ، ويمكن أيضاً ، وجود تباين بالنسبة للعضو أو الحاسة التى استخدمت فى الرؤيا وهل هى العين الجسدية : فإن كان هناك إعلان خارجى ، ولو من النوع فوق الطبيعى ، فإن أنسب واسطة للرؤية ، هى عضو الإبصار الخارجى . وقد تحتاج العين إلى لمسة معجزية ، لتأهيلها لذلك ، ولكنها رغم ذلك تظل هى بعينها العين الجسدية مع ذلك ، ومن الجانب الآخر إذا عرضت الأشياء فى مجال الرؤيا الباطنية فإن العين الداخلية ، عين النفس ، تصبح الواسطة الملائمة فالقاعدة الطبيعية هى أن تكون العين الخارجية ، للاعلان الخارجى ، والعين الداخلية ، للاعلان الباطنى ، ومع ذلك فهذه الأمور من الغموض والخفاء بحيث لا يمكن أن نضع لها مثل هذه القاعدة الثابتة ، فهى فوق تصورنا أو خيالنا .

الاعلان عن طريق الاختطاف :

لاحظ أيضاً أن هناك احتملا ثالثاً ، فى مجال الرؤيا ، غير الاحتمالين السابقين ، وهو احتمال اختطاف النبى نفسه إلى دوائر السماء وفى هذه الحالة لا يرى مجرد جزء من الصورة الموضوعية فوق الطبيعية ، تعرض أمام عينيه ، أو أنزلت خصيصاً من أجله ، ولكنه هو نفسه يصعد ، ربما بالنسبة ، وعلى الأرجح بالروح ، إلى دائرة السماء . ولقد قام أكثر من جدل حول

رؤيا إشعياء فى الاصحاح السادس ، وهل رآها النبى فى الهيكل على جبل صهيون ـــ أو انفتح أمام النبى المقدس السماوى ونقل النبى إليه ؟ ومن الخير لنا أن نضع كل هذه الأمور فى الاعتبار منعامن ببلبلة الفكر . ولكن من الأفضل لنا إلا نكون فضوليين حيثما يصرح الكتاب عن التفاصيل . إن بولس ، الذى اختبر هذه الرؤية ، فى صورة أكثر واقعية ، حيث أنه اختطف إلى السماء ، يعلن بكل تواضع عدم علمه فيما إذا كان الاختطاف بالجسد أم خارج الجسد (٢ كورنثوس ١٢ : ١ : ١ ـــ ٤) .

التأثيرات الجثمانية :

إن طريقة الرؤيا فى استقبال الرسالة تختلف عن طريقة السمع فى المدى الذى تؤثر فيه على الجسد ولربما كان فى السماع إغلاق الحواس عن العالم الخارجى ، والتركيز تماماً على الصوت الواحد المسموع ، ولكن الكتاب لا يذكر شيئاً محدداً عن ذلك الجانب السلبى وكثيراً ما نقول ، إن فلاناً يصم أذنه عن سماع شئ ما . ومع ذلك فلا إشارة إلى ذلك فيما يختص بسماع الصوت الصوت الإلهى . فقط يوجد ما يسمى « بايقاظ » الأذن ، وليس إغلاقها عن العالم الخارجى ـــ أما فى حالة طريقة الرؤيا ، فالأمر يختلف ، حيث نجد وصفاً تفصيلياً موضوعياً ، لما يحدث للجسد ، فى حالة الرؤيا . وأول كل شئ ، إنغلاق العين الجسدية فحالما تبدأ الرؤيا النبونة ، يسدل الستار على النظر المادى وليس هذا لمجرد التركيز النفسى على الصورة المعروضة فهناك بالفعل إغلاق للجفنين . وإننا لنجد بلعام ـــ يتحدث عن نفسه كمن كان مغلق العينين « ولكنه يقول أيضاً « إنه يرى رؤى القدير وهو مكشوف العينين » عدد (٢٤ : ٣ ، ٤) . إن عين النبى الداخلية كانت مفتوحة

للرؤيا ، بينما كان بصره الخارجى مغلقاً . ولكن التأثيرات الجسدية لم تقتصر على العينين ، لأن بلعام يذكر من تأثيرات الرؤيا أنه يرى الرؤيا « مطروحاً » وهو نفس مانقرأه عن حزقيال ودانيال : ولم يكن هذا عملا إختيارياً للسجود ولكن من الواضح أنه كان بتأثير القوة الإلهية الجبارة المسيطرة على النبى . وعلاوة على هذا ، هناك ما يذكره حزقيال من أنه قد حمل إلى آفاق بعيدة ، بينما كان شيوخ إسرائيل ، لا يزالون جالسين أمامه فى تل أبيب (٨ : ١) ويبدو أن هذا كان اختطافاً للنفس ، بينما ظل الجسد فى مكانه وإذا كان الأمر كذلك ، فهو يتضمن فصلا بين الجسد أو النفس .

وغالباً ما تقترن الرؤيا النبوية ، فى جانبها الذاتى ، برؤيا حلم (عدد ١٢ : ٦ ، ٦ ، دانيال ٢ : ١٩ ، يوئيل ٢ : ٢٨) ومع أن هذا الإقتران يدل على أنهما كان يرتبطان معاً فى بعض الأوجه ، إلى أن هناك ما يرينا أنهما كانا يفترقان فى أوجه أخرى — ففى الحلم لا يوجد انفصال غير طبيعى بين النفس والجسد بينما فى الرؤيا غالباً ما كان يحدث ذلك وإن كان من العسير تحديد ذلك ، كما أن الرؤيا كانت تنهك الجسد ، أكثر مما كان يحدث فى الحلم وأننا لنجد الملاك ، فى رؤيا زكريا ، يلجأ إلى إيقاظ النبى — كرجل أوقظ من نومه ليفسر له رؤيا جديدة فمنظر الجسد بعد الرؤيا ، هو منظر إنسان يستيقظ للتو من نومه . ولكن ذلك كان منظره فيما بعد الرؤيا ، وليس فى خلالها . (زكريا ٤ : ١) . أما دانيال فاننا نراه بعد الإعلان مريضاً لبضعة أيام — (٧ : ٢٨ ، ٨ : ٢٧) . وحالة إرميا أيضاً تستدعى التأمل (٣١ : ٢٦) فبعد أن تعلن له مباهج المستقبل ، نجده يقول : استيقظت ونظرت ولذلى نومى . هل استخدام كلمة « نوم » بديلا عن « الحلم » له مرماه ؟ .

الحالة الفكرية الباطنية :

كل ما سبق يتعلق بالتفاعل بين الجسد ، والنفس . ولكن لعلى الأكثر صعوبة ، هو محاولتنا أن نبحث حالة النبى الفكرية خلال الرؤيا . وحتى لو افترضنا أن الجسد يكون فى حالة غيبوبة ، عند الرؤيا ، فتتوقف الوظائف الحيوية ظاهرياً وهو ما لايحدث فى حالة الحلم ، فإن هذا لن يفيدنا فى مجال محاولة معرفة ما تشعر به النفس ، أو مدى تفاعلها مع ما يمر بها فى الرؤيا . وفى محاولة الوصول إلى ذلك ، فإن الكثير من الإفتراضات ، قد بنى على ما تتضمنه الكلمة اليونانية « نشوة » (ekstasis) وأهمية ذلك التعبير يكمن ليس فقط فى جمعه بين مجموعة من الظواهر الكتابية ، بل أيضاً فى استخدامه فى البداية ، ترجمة للكلمة العبرية « تارديماه » Tardemah أو « نوبة النوم العميق » (أو السبات) فى الترجمة اليونانية للكتاب ، ولأنه أيضاً يرتبط بأكثر من مفهوم ، فى استخدامه قبل ذلك أو بعد ذلك فى غير الكتاب المقدس .

أما كلمة « تارديما» فترد مرتين فى العهد القديم : الأولى حينما أوقع الرب « سباتاً » على آدم ، ليأخذ ضلعاً من أضلاعه . والمرة الثانية حينما راح إبراهيم فى سبات ، وهو يحرس الذبائح ، تكوين (١٥ : ١٢) قبيل أن يكشف له الرب عن الرؤيا ، أما فى حالة آدم ، فلا وجود لرؤيا هناك . لقد كان السبات كمخدر له . أما فى حالة إبراهيم فقد كان السبات مدخلا للرؤيا ، ومصاحباً لها . . .

ولكن « تارديماه » لا تلقى ضوءاً على حالة إبراهيم الفكرية خلال الرؤيا ، على الرغم أننا نعرف من تفاصيل الحادث نفسه ، أنه ، فى سباته

فى أثناء هذه الرؤيا ، لم يفقد إبراهيم إحساسه بما يجرى حوله ، كما يحدث فى حالة النوم العادى لأن هدف هـذا الإجراء ، هو أن يلاحظ ويعى كل مايجرى حوله ولكن بدأت الأراء تتشعب حينما دخلت الكلمة اليونانية « اكستاسس » بديلا من الكلمة العبرية « تاردماه » ذلك لأن الكلمة اليونانية ذاخرة بالمعانى ، أنها تعبر فى اليونانية الكلاسيكية ، عن حالة الجنون ، والهوس. ولو أن هذا ليس هو المعنى ، الذى من أجله اقتبست لنطبق على الوحى فى الديانة . والكلمة أيضاً تؤدى فى اليونانية العادية ، كما فى اليونانية الكتابية ، معنى الاحساس « بالخوف » و « الدهشة » أو « الذهول » : وهو معنى ــ مجازى مخفف للكلمة مما يفترض معناها الأقوى .

كما نقول أحياناً « لقد خرجنا عن أنفسنا » فى حدث مفاجئ غريب ، « والاكستاسس » فى الأصل تعنى الذهول ، أو الجنون . ولربما زحف شئ من هذا المعنى إلى المفهوم السائد عن حالة النبوة ، حيث من السهل أن تبدو وكأنها حالة فقدان السيطرة على النفس ، وليس معنى أن الجنون يتميز بفقدان السيطرة على النفس ، وأن حالة النبوة تبدو عليها مثل هذه الأغراض أن « النبي أحمق ، وإنسان الروح مجنون » . أو أن النبوة صنو للجنون.

ومما يزيد الأمر تعقيداً ــ عما فى هذا الاستخدام الشائع للكلمة ــ هو الأثر الناتج عن تداولها ، فى الدوائر الفلسفية فنجد « فيلو » يفرد لها مكانة خاصة فى نظامه الفلسفى ، فى معنى واضح محدد ، فالإكستاسس ، بحسب فكر فيلو ، هى غياب « النو » (nous) أو النفس عن الجسد . وأن نظريته عن طبيعة الله المتسامية ، وعدم إمكان تلاحمها مع المخلوق ، اقتضت منه هذه النظرة . فحينما يصل الروح الإلهى إلى النبي (بحسب فكره)

فإن « النو » سرعان ما تفارق الجسد لأنه لا يليق بغير المخلوق — أن يساكن المخلوق .

هذه الفكرة الفيلونية ، عن « النشوة » وجدت قبولا وانتشاراً فى الكنيسة الأولى ، ولو فى مفهوم متطور أما انتشارها الأعظم ، فقد كان بين المونتانيين ، الذين زرعوا ، فى القرن الثانى للميلاد ، فى حقل المسيحية نظاماً جديداً عن النبوة ، فيه يكون النبي خارج وعيه . ولكى يبرروا هذه الصورة التى انتشرت فيما بينهم ، قالوا إن هذا هو النمط الذى خضع له أنبياء الكتاب ، وعبروا عن رأيهم بالقول إن النبي ، فى حالة الرؤيا ، كان يفقد الوعى . وعلى نهجهم سار ترتليان ، متحدثاً عن هوس أو ذهول الأنبياء وكلمة « هوس » أو ذهول (amentia) لا تعنى كلمة « بلاهة » (dementia) وبالحرى لا تعنى « الجنون » (mania) . إنها تعنى أن النبي يكون فى حالة الرؤيا خارج دائرة العقل وهذا على الأقل هو المفهوم الفلسفى لنظرية « فيلو » ولو أن مفاهيم كثيرة خاطئة أضيفت إليه بواسطة عقول أضيق ثقافة وأقل معرفة .

ويتضح لنا من المفهوم الكتابى ، أن النشوة ، فى المفهوم الفيلونى ، أو فى المفهوم المونتانى ، لاصلة لها بالنبوة . فحينما كان الأنبياء يعودون من حالة الرؤيا ، كانوا يتذكرون كل ماحدث لهم ، من أمور أبصروها ، وسمعوها . إن النبوة الكتابية ليست عملية يصبح الله فيها بعقل الإنسان جانباً . إن مفهومها الحقيقى ، هى أنها ترفع العقل البشرى إلى أسمى مستويات الإتصال بالله ، وإن جوهر ديانة الكتاب ، هو أن ممارستها تتم فى دائرة الوعى . فالأنبياء ، وهم فى حالة الرؤى ، يحتفظون بقدرة التفكير ، والاستيعاب :

وإننا لنجد إشعياء ، وهو فى ملء أمجاد رؤيا قداسة الله وترانيم السيرافيم حوله ينظر إلى نفسه ، وإلى شعبه فيعرف حقيقته ويعترف بخطيته وخطية شعبه . أما حزقيال ، فإنه فى رؤى لاحقة يدرك مدى التشابه بين ما رآه فى الرؤى السابقة وبين ما يراه وقتئذ (٣ : ٢٣ ، ٨ : ٤ ، ١٠ : ١٥ ، ٢٢ ، ٤٣ : ٤) وما ورد فى إشعياء (٢١ : ٦ — ١٠) يلزمنا ذكره فى هذا الصدد . هنا يصبح النبى ذا شخصية مزدوجة ، أحدهما تستقبل الرؤيا ، والثانية فيها يتأمل ويفكر ، ويحاج الله . وفى العهد الجديد يقول بولس ، إن أرواح الأنبياء خاضعة للأنبياء (١ كورنثوس ١٤ : ٣٢) أى أن المتكلم باللسان يحتاج إلى مترجم ؛ لكن النبى يفسر نفسه .

ولقد رأينا فيما سلف ، أن طريقة الرؤية ، وهى أقدم الطريقتين الرئيستين للاعلان النبوى ، استمرت ترافق طريقة السمع فى العصور المتأخرة . فلم يكف الأنبياء عن أن يكونوا رائين « روئيم » (ro'im) ومن ثم ليكونوا « نبيم » (nebhi'im) أو أنبياء بصورة مطلقة . أما تكافؤ هذه الطريقة مع الأخرى ، فثابت من الاستخدام المزدوج المستمر للطريقتين للنهاية. هذه النتيجة يبدو أنه يعترضها ماورد فى ١ صموئيل (٩ : ٩) . « سابقاً » فى إسرائيل هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل الله : هلم نذهب إلى الرأى . لأن النبى اليوم ، كان يدعى سابقاً الرائى » . أما الفقرة فهى اعتراضية ، أدخلها الكاتب ليشرح ، لماذا فى العدد (١١) يقول شاول للفتيات : « أهنا الرأى « فكلمتا « الرائى» « والنبى تبدوان كتعبيرين مترادفين متتابعين لنفس العمل على مر التاريخ . . .

ولقد اتخذ النقاد من هذه الحادثة سنداً لهم فى نظريتهم بأن النبوة دخيلة ، من كنعان ، فى عهد صموئيل ولكن هذه الفقرة لا يمكن أن تثبت ذلك ،

لأن الكاتب ، الذى كتبت بعد عصر صوئيل قطعاً ، يتكلم من وجهة نظره التاريخية الخاصة وما كان شيئاً عادياً فى وقت الكاتب لم يكن كذلك فى وقت النبى صموئيل . وفيما بين زمن شاول ، وزمن الكاتب ، تغير استخدام الكلمة ، ولكنه لا يقول إن هذا التغيير قد حدث فى وقت شاول ، أو حوالى ذلك الوقت وربما حدث هذا بعد ذلك ، ولاشأن لهذا باستيراد النبوة من الكنعانيين .

ولكن بينما لا يدعم هذا رأى النقاد ، إلا أنه يثير مشكلة ، فمن الناحية السلبية يبدو أن دليل على أن كلمة نبى « لم تكن مستخدمة فى زمن شاول ، ومن الصعب تحديد الوقت الذى حدث فيه هذا التغيير ولماذا بطل استخدام كلمة (رائى وعم استخدام كلمة نبى » ؟ ولكن هاتين الصعوبتين تختفيان لو استعضنا عن النص العبرى (المشورى) بالنص فى الترجمة السبعينية حيث نجد : « لأن الشعب كانوا يسمعون النبى » « بالرائى » ففى هذه الترجمة نجد أنهم وضعوا كلمة « الشعب » (ها عام ha àm (محل كلمة « اليوم) (هايوم hayyom) وبذلك تصبح العبارة واضحة فى مرماها . وقد فضل العامة استخدام كلمة « رائى » (وكانت الكلمتان مستخدمتين رسمياً) لزمن طويل ، وكانت هذه عادتهم فى زمن شاول ، ولكنها لم تكن كذلك فى زمن الكاتب ، ولأن قراءة ربما كانوا يجهلون الاسم الشعبى القديم ، ففسره لهم بهذه العبارة . إن الأمر كله يتلخص فى العادة الشعبية للتعبير ، ولا دليل فى كل ذلك على أنه فى التاريخ السابق لم يكن هناك أنبياء فى زمن موسى بل وما قبله .

على أننا نستطيع أن نلخص السبب فى تجنب استخدام كلمـــة نبى : بين العامة . فحينما يأتى أناس عاديون إلى رجل نظير صموئيل مستفسرين عن بعض المتاعب العادية التى تعترضهم فى الحياة : كما فى حالة شاول ، حينما كان يبحث عن أتن أبيه الضالة ، فان لقب « رائى » كان أكثر ملاءمة ، من اللقب الجليل الخطير « نبى » كما أن رجل الله يحصل على المعلومات المطلوبة عن طريق الرؤية ، أكثر مما عن طريق كلام من الله . قبل هذا الإعلان قدمه الرب لعبيده بأن أراهم مثلا مكان الأشياء المفقودة . وأن حالة فكرية نظير هذه لا تنفى وجود النبى بل بالحرى تفترض وجوده .

ثم ليس ثمة داع ، للنظر إلى مثل هذا الجانب من وظيفة النبى ، كشئ يحط من كرامته ويهبط به إلى مستوى العرافين الوثنين . فلقد شاءت إرادة الله أن تلقى ضوءاً من لدنه ، على مثل هذه الأمور العادية التى تعترض شعبه فهم الشعب الذى تقيم فى وسطه الرؤيا أو الإعلان ومن حقهم أن ينتفعوا بهذا الامتياز فى مشاكلهم . إن الرأئى فى إسرائيل ، كان فى نفس الوقت هو النبى الذى يتصدى مشاكل الأمة الدينية ، والقومية . ومن المفيد لنا أن ندرس ماورد فى إشعياء (٨ : ١٩) فى هذا الصدد . لقد كان هناك عرافون ، وأنبياء كذبة ، فى إسرائيل . ولكن النبى لا يقول عن هؤلاء بأنهم مضلون فحسب ، بل يرى فيما يقومون به شيئاً لا لزوم له ، لأن الله على استعداد أن يزودهم بكل شئ : « ألا يسأل شعب إلهه ؟ » .

آراء نقدية متطرفة ، والرد عليها :

هناك رأيان ، ينبغى أن نعرض لهما ، فى الموقف النقدى ، لظاهرة الاعلان النبوى بالرؤى . فالاتجاه الحديث يهدف إلى التقريب بين ماحدث فى إسرائيل ، وبين المظاهر النبوية الشاذة عند الوثنيين وإرجاع الظاهرتين هنا ، وهناك ، إلى ما يسمونه « بعـلم أمراض الدين » (pathology of Relegion) لقد تحول هؤلاء النقاد ، إلى « جهابذة » فى الطب ، يحاولون اكتشاف كل أشكال وأنواع الأمراض العصبية التى يمكن أن تلقى الضوء على هذه الظواهر فهم يدرسون الهستريا ، والصرع ، والنوبات التشنجية وغيرها من الحالات الأكثر تعقيداً فى المراجع الطبية ، لكى يجعلوا من الظواهر الشاذة الفسيولوجية ، والسيكولوجية ، شيئاً عادياً من وجهة النظر الباثولوجية (المرضية) . ولعل أشهر رائد فى هذا المجال هو الألمانى هولسستر Hoelscber الذى كتب كتابه « النبوة » فى صورة علمية بالغة التعقيد من العسير على غير المتخصص فى هذا الفرع من الطب ، دراسته ، والوصول إلى فحواه .

قبل هذا التطور فى الطب النفسى اتجهت فئة أخرى إلى أقصى الطرف النقيض ، فاعتبرت أن رؤى الأنبياء لم تكن اختياراً واقعياً ، بل نوعاً من الكتابات الأدبية البلاغية الخيالية ، لتزيد من قوة الرسالة وتأثيرها . ولقد طبق البعض منهم هذا على كل الرؤى . واتجه البعض الآخر إلى تطبيقه على نبوات الفترة الأخيرة ، قائلين بأن الرؤى فى العصور الأولى كانت واقعية حقيقية . أما دليلهم على صحة ذلك فهو أن بعض هذه الرؤى ، فى رأيهم ، من التفصيل والاتقان بدرجة لا يمكن أن تكون رؤى ، بل تظهر فى كثير

من النقاط أنها من صناعة الكاتب . بينما يشمل البعض الآخر ، على صور غريبة متنافرة لا يمكن للخيال أن يكون منها صورة واقعية متماسكة ، أن بعضها يتحدى براعة أى مصور ، وذلك لأنها ليست صوراً واقعية ولكنها خليط من مناظر مفككة مشوشة ، بل أن ذات الصلة بين الرؤيا ، وبين الرسالة — كما يقولون — يتعذر اكتشافها ، فهى صلة مصطنعة . ويقولون إن الرؤى المصطنعة المعقدة وتوجد فى الأنبياء المتأخرين ، مثل حزقيال ، وزكريا . ولكن الرؤى الطبيعية البسيطة ترجع إلى عهود أقدم .

ولكننا مقابل هذا ، ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار ، حقائق أخرى . وثيقة الصلة بالموضوع — فنحن لسنا أهلا — من منطلق خيالنا — أن نحكم على مدى القوة الرؤوية التى كانت لدى الأنبياء . إننا نعرف ، أن الأنبياء كانوا من الساميين ، وحالة النشوة كانت تسمح بالتركيز القوى على مشهد واحد . أما عدم مقدرتنا على تخيل الرؤيا أو تشكيلها فى صورة ، فهو لن يفيدنا شيئاً فى إثبات أو عدم إثبات ، مقدرة الأنبياء فى هذا الصدد . أما الاحتجاج بعدم تماسك الصورة ، متى تأملناها عن قرب ، فهو حجة عليهم لا لهم ففى حالة الأدب المصنوع ، فإن نبياً ، نظير إرميا ، كان فى إمكانه أن يقدم صوراً أروع وأوضح . وهذا يدل على أن مثل هذه الرؤى ، ليست من صنع البشر ، بل هى من عمل الله ، الذى لا يمكن أن نخضعه لمقاييسنا التصويرية ، أو الأدبية .

وقد يكون صحيحاً أن الرؤى غير الطبيعية ، توجد غالباً فى أنبياء العصور المتأخرة ، ولكن نفس هؤلاء الأنبياء لهم أيضاً رؤى غاية فى الوضوح ، والجمال .

أما عن نظرية الإنشاء الأدبى ، فمن العسير أن نفسر لماذا قام الأنبياء ، باستخدام مثل هذا الأسلوب النادر .

لقد كان الأنبياء يضعون خطاً فاصلا بين الأفعال الرمزية ، والصور الحقيقية ، والرؤى الرمزية التى رأوها . فلماذا هذه التفرقة أو التمييز ، إن كانت الرؤى كلها مصنوعة ؟ لماذا لم يعرض إرميا قضيب اللوز ؟ أو يقدم عاموس سلة القطاف ؟

إن معظم الكتاب الآن يقرون بأن الأنبياء القدامى ، رأوا بالفعل رؤى حقيقية . ولكن الأنبياء المتأخرين ، يتحدثون عن رؤاهم بنفس اللغة . ولا شك أن هذا يكون محيراً إلى حد ما ، لو لم يكونوا قد رأوها بالفعل .

الفصل الخامس

طريقة توصيل النبوات

الكلام :

لقد رأينا أن الاسم « نبي » يستلزم توصيل الرسالة للآخرين ، ولما كانت صورة الرسالة المقدمة إليه من الله هي عن طريق الحديث ، أصبح من الطبيعي ، أن تقدم الرسالة للشعب عن طريق الكلام المفيد .

وإنه لمن الأمور العجيبة حقاً ، أن الحديث الإلهي ، يمكن ، على هذا النحو ، أن يتحول إلى الكلام البشري ، ولكن الإنسان قد خلق على صورة الله ، وموهبة النطق جزء من ذلك ، وفي كل حديث ، خارج دائرة الله ، يوجد شئ شبه إلهي . علاوة على ذلك فإن الأنبياء كانوا تحت سيطرة خاصة من الروح القدس الذي يعزف على الآلة البشرية أينما وكيفما يريد فلا وقت هناك ، لترجمة الإعلان إلى عبارات أخرى ، وعلى الأخص ، متى كان الوحي ، يأتي عن طريق الكلام الباطني ، في اللحظات السابقة مباشرة لتقديم الرسالة ، ولا شك أن الاحتفاظ بصيغة الرسالة كما هي أمر بالغ الأهمية »

أما كتابة الوحي ، فإن الأنبياء لا بد أنهم قد بذلوا الجهد الجهيد في هذا المجال . ولا يغض من هذا ما تقول به النظرية الحديثة عن تنقيح الأسفار ، المنسوبة إلى هؤلاء الأنبياء . فالنبوات المكتوبة ، قدمت في البداية ، شفاهياً – إلى حد ما على الأقل – أما السبب الذي من أجله كتبت ، فلم يكن له

دخل فى صورة تقديمها أولا ، وكثيراً ما يأخذون حزقيال كمثال للنبى الكاتب البليغ ، وعلى الأخص فى رسائله المتعلقة بالزمان الأخير ، ولكنه كان أيضاً خطيباً عظيما ، فقد أثر فى سامعيه أبلغ التأثير حتى أنهم كان يتكلمون عليه بجانب الجدران وفى أبواب البيوت ويصفون أقواله بأنها كشعر أشواق الجميل الصوت يحسن العزف (خر٣٣ : ٣٠ — ٣٢) . وأنه لمن النافع دراسة حزقيال لتعلم الوعظ .

وكما أن الكلمة الإلهية المنطوقة ، بحاجة إلى تبليغها بالكلام ، هكذا أيضاً الرسالة المرئية ، vision يجب أن تنقل بالكلام تعبيراً عن الصورة التى ظهرت بها فالكلمات لازمة أيضاً هنا ، فلم يكن فى مقدور الأنبياء أن يقيموا مسرحاً أو شاشة ، ليعرضوا عليها ذلك الفيلم الباطنى الذى شاهدوه فى الرؤيا لكن الصورة البصرية ، يمكن أن يعاد تصويرها ، فى كلمات ترسم الصور بأدق ما يكون . وغالباً ما كان النبى يترك هذه الكلمات بدون تعليق . إنه يقول فقط : « رأيت » . أن الطريقة المرئية قد اختيرت ، ليس لأجل النبى فحسب ، بل لأجل الشعب أيضاً ؛

كما أن العمل الموضوعى يمكن التعبير عنه بالتشبيهات والاستعارات فإشعياء ، قد لا يكون رأى الكرم الذى تحدث عنه فى الأصحاح الخامس كما أن الأنبياء كثيراً ما كان يطلب منهم أن يجعلوا من أشخاصهم وأفعالهم رموزاً ، وهذه هى الرؤيا المجسمة .

وينبغى أن نعترف أيضاً ، أن بعض هذه الصور قد تكون ذات طبيعة غاية فى الغرابة ، مما قد يدفع إلى الشك فى إمكان وقوعها فعلا . مثال ذلك ما ورد فى إرميا (١٣ : ١ — ٧) ، وفى حزقيال (٣ : ٢٦) . ويمكن أن

يضاف إلىذلك ما ورد فى إشعياء (٢٠ : ٣) ؛ وهوشع (١ : ٣) ، ولو أن هاتين الصورتين ليستا على مثل هذه الصعوبة فى التفسير . والحديث يطول بنا ، إذا عرضنا بالتفصيل للصعوبات ، والاحتمالات لهذه الأمثلة . وإننا نحيل القارئ إلى التفاسير الكثيرة إن أراد ذلك . . .

المعجزات Miracles :

وتحت عنوان توصيل الرسالة الإلهية ، يمكن أن نضيف المعجزات أو الخوارق التى قام بها الأنبياء . والعهد القديم لا يحدد تعريف المعجزة ، أو يفرق بين أنواع المعجزات المختلفة ، والأسماء العديدة فى العبرية ، تكشف عن عدم التحديد هذا ، من الوجهة اللاهوتية . هذه الكلمات هى : « بلى » (pel'e) أى شئ عجيب أو خارق للعادة ، ثم « موفيث » (mopheth) وتعنى ما يثير الدهشة ، أو يجتذب الانتباه ، ثم « نورا » (nora') أى شئ يثير الرعب . ثم الاسم الجامع « أوت » ('oth) وتعنى آية وهو الاسم الجامع الشامل ، للأسماء المحددة الأولى . أما أهميتها فتكمن فى التأثير الناجم عنها ، وليس فى الطريق التى بها يحدث هذا التأثير .

وإلى جانب أن النبوة تدل على القوة الكلية المطلقة فإنها أيضاً علامة اتحاد ، بمعنى أن حادثين يظهران فى وقت واحد ، وفى التحليل النهائى لها ، يثبتان أن الله عليم محيط بكل شئ وهو موجود ، بصورة خارقة للطبيعة ، فى مجرى الأحداث ، كدليل واضح لقدرته المطلقة . إن كل التنبؤات معجزات ، متى قرناها بإتمامها . وهذا لا يقتضى بطبيعة الحال ، أن إتمام النبوة يحدث عن طريق تدخل معجزى ، أو فوق الطبيعى . فالعنصر فوق الطبيعى هنا ، يكمن فى العلم المسبق للحدث . والنبوة هنا ، هى نوع من معجزة العلم الكلى

المطلق . فى هذه الحالة تعبر كلمة « آية » عن إتمام الحادث نفسه إشعياء (٤١ : ٢٢ ، ٤٢ : ٩) .

ولكن علينا أن نتفهم جيداً الصلة بين النبوة ، وبين إتمامها . فإننا نجد فى كثير من الشواهد أن هناك الرابطة السببية بين الكلمة النبوية ، والحادث الذى يأتى فى ميعاده المحدد ، فالكلمة الإلهية هنا تحمل فى ذاتها قوة جبارة مطلقة لتحقيقها فهى كلمة تصنع المعجزات . وبالطبع ليست هى الكلمة التى ترتبط بالمادة ، أو بالتسجيل على الورق ، ولكنها الكلمة الحية الصادرة عن الفم الإلهى ، والتى ترتبط به كل الارتباط ولا تنفصم عنه .

وأخيراً ينبغى أن نلاحظ أن تسجيل المعجزات النبوية لا يوجد كثيراً فى كتابات الأنبياء أنفسهم ، بقدر ما يوجد فى الأسفار التاريخية التى تروى أحداث الأنبياء . ولقد اعترض البعض بأننا لا نستطيع بناء على هذا أن نثق بهذه الروايات عن المعجزات ، لأنها ليست بشهادة الأنبياء أنفسهم ، وهذا اعتراض باطل . ذلك لأن الفارق بين الاثنين يرجع إلى اختلاف طبيعتهما .

فالتاريخ قصة أفعال ، والنبوة قصة أقوال . وهكذا أينما يوجد فصل تاريخى فى سفر نبوى ، تبرز المعجزات أمامنا مثلما فى الأسفار التاريخية فى أى موضع آخر . (إشعياء من ٣٦ — ٣٩) . والأمر شبيه بذلك تماماً فى العهد الجديد . فنرى المعجزات فى السفر التاريخى ، سفر الأعمال ، أكثر مما فى الرسائل . أما المعجزات التى ترد فى كتابات الأنبياء فهى التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالكلمة ، أى معجزات التنبؤ .

وإننا لنجد فى العهد القديم ، فى الجزء الأول من سفر دانيال ، وهو الجزء التاريخى فى مضمونه ، أن المعجزات تحتل مساحة أكبر مما تحتله فى الجزء الأخير الذى يحمل طابعاً مغايراً . أما الرأى القائل بأن اختفاء عنصر

المعجزة فى أسفار الأنبياء ، هو واحد من العلامات التى تدل على تنقيح النبوات والارتفاع بها روحياً ، فلا سند له فى هذه الظاهرة – وإذ يزداد التنبؤ عن المستقبل فى الأنبياء المتأخرين – والتنبؤ بالمستقبل يعتبر شيئاً معجزياً – فإن الإنسان يميل إلى عكس الحكم فى هذا الصدد ، مثبتاً أن عنصر المعجزة لا يتناقص بل يتزايد فى تاريخ النبوات . . .

وإلى جانب ما تقوم به المعجزات من تأييد الأقوال والدفاع عنها ، فإن بروز هذا العنصر له دلالته الرمزية فيما يتعلق بالزمان الأخير . إنه شهادة لاهتمام الأنبياء بالتغيير فوق الطبيعى للعالم ، المتوقع حدوثه مستقبلا . إن النبوات ، المتعلقة بالزمان الأخير ، تذخر بأمور فوق الطبيعة .

أما النقاد العصريون ، فيميلون إلى أن يلقبوا هذا بالعنصر الرؤوى فى كتابات الأنبياء . . . ومع الإقرار بأن الكتاب الرؤويين المتأخرين (فى الأسفار غير القانونية) قد اشتطوا فى هذا المجال ، فالأرجح أنهم لم يكونوا ليتصرفوا هكذا ، لو لم يوجد الأساس الثابت لذلك فى الأسفار القانونية . ولقد صححت المدرسة النقدية التى جاءت بعد مدرسة « ولهاوزن » هذا المسار . فبإثباتهم أن الأمور المتعلقة بالزمان الأخير كانت موجودة فى إسرائيل ، قبل زمن الأنبياء العظام ، قد غيروا فكرتهم عن المفاهيم الدينية القديمة التى اعتادوا أن يجعلوا منها خلفية لحركة النبوة ، كما أن الإحساس بالعنصر فوق الطبيعى ، الذى أصبحوا يدركونه ويعترفون به ، قد باعد ما بين النبوات الإسرائيلية ، وبين دائرة السحر والعرافة عند الوثنيين ، فقد احتج الأنبياء جميعهم ضد السحر والعرافة ، إن المعجزة النبوية تأتى عن طريق الصلاة ، وتعتمد على قوة يهوه الفعالة حسب إرادته (١ ملوك ١٣ : ٥ ، ١٧ : ٢٠ ، ١٨ : ٣٦ ، ٢ ملوك ٤ : ٣٣ ، ٢٠ : ١١) . فلا أثر إطلاقاً لإلزام الله بعمل شئ ، ولن يحدث ذلك أبداً .

الفصل السادس

مشتملات الإعلان النبوى

ونحن نقتصر فى هذا الفصل ، على الأنبياء الكبار فى القرن الثامن ، فأولئك قد ظهروا فى الساعة الفاصلة ، فى تاريخ الفداء فى العهد القديم ودراسة كتاباتهم بالغة الأهمية ، ونتوقع الكثير من تعاليمهم ، فى الحقبة التى أتت بعد ذلك .

أما الموضوع فينقسم إلى الفصول الآتية .

١ – طبيعة ، وصفات يهوه .

٢ – الرابطة بين يهوه ، وإسرائيل .

٣ – فسخ الرابطة . خطية إسرائيل .

٤ – الدينونة ، العودة أو رد السبى : النبوات المتعلقة بالزمان الأخير (الاسخاتولوجية) .

أولا : طبيعة وصفات يهوه :

لعله من الأمور البديهية أن نقول إن مركز دائرة النبوات هو الله ، وهذا معناه أن النبوات كانت دينية . لأنه بدون ذلك لا يمكن أن يوجد ديانة تستحق أن يطلق عليها هذا الاسم . أما الأنبياء ، فإنهم بشعور غريزى كانوا

يحسون بأنه لا حاجة بهم أبداً لتأكيد ذلك ، أو التعبير عنه . ولكن إذ تبلغ الذروة وتصبح حباً جارفاً ليهوه ، عندئذ تلبس تاجها وتكشف عن طبيعتها وتعبر عن ذاتها .

لأن أجمل ما فى الديانة ليس ما هو غريزى ، ولا ما يخطر على الفكر بلا تروى ، بل ما هو جلى للبصيرة وواضح كنور أبلج .

وهذا هو السبب ، لماذا يصبح الاختبار الدينى ، الذى لا يدعمه الفكر ، ولا العقيدة ، شيئاً قليل القيمة ، قد يصل إلى نقطة الضياع ، حينما تجابهه رياح الشكوك ، حول مدى جدارته بأن يطلق عليه اسم ديانة . وهذا لا يعنى أنه لا يوجد شيء من الديانة فى أعماق الوعى أو ينتمى إلى دائرتى الإرادة والشعور ولكنها تستطيع أن تثبت وجودها فى تساميها إلى نور النهار ، ودائرة الثناء ، لأنه لا طريقة أخرى ، بها تصل إلى حيث يعترف بمجد الله ، تبلغ حركة الديانة ذروتها . إن الله ليس محسناً يرغب فى أن يعمل الخير فى الخفاء ، دون أن يدرى به أحد ، إن مسرته هى فى أن يرى نفسه ، وكمالاته منعكسة فى مشاعر عبيده ، ولا تهاون فى هذا .

والبديل الوحيد لذلك هو أن يحدد الإنسان مسرته فى أن يرى شخصه ومميزاته موضع التقدير والإعجاب عند الله ، ومن يختار هذا البديل الثانى لا يمكنه أن يفهم الأنبياء .

والنبى الذى أدرك هذه الحقيقة بوضوح وعبر عنها ، هو إشعياء . فإذا قارنا مشاعره فى هذا الصدد ، بمشاعر هوشع ، نجد أن الأخير يركز على من هو يهوه من نحو إسرائيل ، وما يعمله لأجلهم ، أما الأول فيركز على من هو إسرائيل بالنسبة ليهوه (إشعياء : ٥ ، هوشع ١٣ : ٨) ، وبينما إرميا

يرى ، فى رؤاه الأولى ، أشياء ، إذا بإشعياء يرى فى الهيكل ، الرب نفسه » ويرى الرب فى هيكله أى فى الموضع ، الذى يخضع فيه كل شئ لله . والذى فيه يضع الله خاتمه على كل شئ . موضع العبادة . . . ويتمشى مع هذا كون إشعياء هو النبى الذى يعبر عن الديانة فى أسمى صورها . فمشاعره الدينية تتأثر بقوة بالرسالة التى يقدمها للآخرين :

كما أن هذا التفاعل الدينى ، له ، عند إشعياء ، ذلك الطابع الأساسى الذى يتميز بثلاثة عناصر : أولها : نظرة حية لجلال يهوه وسموه . والثانى ، يرتبط بالأول ، وهو إيقان عميق بالبون الشاسع بين جلال يهوه ، وبين ضآلة المخلوق ، وخطيته . والثالث هو الخضوع الكامل لخدمة مجد الله . ففى إشعياء نرى أسمى مفاهيم الديانة فى دائرة الأنبياء ، »»

التوحيد (monotheism) :

وإذ نأتى الآن ، إلى قمة التعاليم النبوية ، عن طبيعة الله وصفاته ، فإننا نستهل بحثنا ، بمبدأ التوحيد . وكما أشرنا فى البداية هناك اتفاق بيننا ، وبين المدرسة النقدية فى أنها لا تسلم فقط بأن الأنبياء كانوا موحدين ، بل تعتبرهم مكتشفى هذه العقيدة الأساسية ، وروادها الأوائل . أما المعارضة ، فتأتى من جانب الجناح اليسارى من هذه المدرسة الذى يحاول أن يثبت أن التوحيد الصريح هو نتاج عهد السبى ، أو عهد ما بعد السبى : ونستطيع أن نجادل هؤلاء فيما إذا كان التوحيد منذ عصر عاموس وما بعده ، كانت شيئاً وليداً فى المهد ، أم كان عقيدة راسخة مؤكدة . لذلك فمن الأهمية بمكان ، أن نذكر الحقائق التى نادى بها الأنبياء الأولون » . .

وإننا لنجد لديهم أقوالا صريحة ، نرى فيها ، على الأقل ، إنكارهم لآلهة الأمم ، مع كثرة هذه الآلهة الكاذبة . فعاموس يتحدث عن آلهة البطل التى سار وراءها شعب إسرائيل بأنها « أكاذيبهم » (عاموس ٢ : ٤ ، مع إشعياء ١ : ٢٩ ، ٣٠) . أما إشعياء فله تعبيره الساخر عن الأصنام فهو يلقبها « إيليليم » (مصغر إيل وهى المترجمة أوثاناً) ، ولو أنها ليست من نفس أصل كلمة « إيل » . . ولكنه بهذا التصغير يجعل من آلهة الأمم « أقزاماً » أو آلهة باطلة لا تصلح لشئ : فما قيمتها بالقياس إلى مفهوم الألوهية الكامل ؟ (٢ : ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ١٠ : ١٠ ، ١٩ : ١ ، ٣ ، ٣١ : ٧) . أما هوشع الذى يأتى تاريخياً ما بين عاموس ، وإشعياء ، فإننا لا نجد فى كتاباته شيئاً بمثل هذا الوضوح ، سوى إشارته إلى الصور والتماثيل . فى الأصحاح الأول من نبواته (عدد ١٠) نجده يتحدث عن يهوه « كالإله الحى » ، الذى يمكن أن يفسر على أنه مقابلة بالأصنام « البكماء » . . .

والتوحيد واضح فى الأسلوب الذى عبر به الأنبياء قديماً عن آرائهم فى التماثيل وعبادة التماثيل، فالتماثيل هى من صنع يد الإنسان وعبادتها لا تستحق إلا السخرية والازدراء . وأشد هجوم عليها ، نجده فى هوشع ، كما فى إشعياء . (هوشع ٢ : ١٠ ، ٤ : ١٢ ، ١٤ : ٣ ، إشعياء ٢ : ١٨ ، ١٧ : ٧ ، ٨ ، ٣١ : ٧) وقد يعترض بعضهم بأن مثل هذه السخرية توجه إلى التماثيل التى لا تمثل ، آلهة ، وقد يعترض بعضهم أيضاً بأن نفس الهجوم يوجه ضد تماثيل يهوه نفسه . أما بالنسبة للمطعن الأول ، فإننا نقول إن هذه التفرقة بين الإله وبين تمثاله ، هى فكرة مستحدثة تماماً . فالعقلية الوثنية كان لها مفهومها الأكثر واقعية بالنسبة للتماثيل فكان يعتبرها أكثر من مجرد رمز

لآلهته . وبطريقة ما ، لا ندركها نحن تماماً ، حسب عقيدتهم كانوا يرون الإله والتمثال وحدة لا تنفصم ، وعن طريق التمثال كانوا يظنون أنهم يستطيعون السيطرة على الإله . وعلى هذا ، نستطيع أن ندرك أن السخرية التى تنطوى عليها كلمات هوشع ، وإشعياء ، وأيضاً بعض المزامير ، كانت فى محلها . أما إذا فصلنا بين التمثال وما يمثله ، فلا يكون لهذه السخرية مكان ، ولكن سخرية الأنبياء بالتماثيل ، كان هو المقصود بها الآلهة الوثنية فإذا كان من العار أن يصنع الإله من مادة ما ، فذلك لأن هذا الإله يصبح مقيداً بالمادة يتوقف وجوده على وجودها . أما الجمع بين الإله ، والتمثال ، على أساس الرمزية ، فلا مسوغ له .

ونستطيع الآن أن نشير إلى ما قيل فى هذا الصدد فى الوصية الثانية من الوصايا العشر . فبالنسبة للعقلية الوثنية ، كان حلول الإله سحرياً ، فى التمثال أمراً مسلماً به . فلا عجب أن يتعرض للسخرية ذلك الإله ، الذى يسمح بأن يصنعه البشر ، وأن يحبس هذه الصورة ، وأن تتداوله أيدى الناس . هذه السخرية تنصب على كون العقلية الوثنية ، تجعل من الصنم إلهاً ، فى عقيدة المتعبدين له . ولكن ، فى عصور لاحقة ، اتخذ الهجوم شكلا جديداً . فاللغة التى استخدمت ، تعطى الانطباع بأن هذه التماثيل لا شئ فيها سوى المادة الجامدة ، ومن هنا جاءت السخرية قاسية وحاسمة تمحق كل شئ . وثانى المطاعن هو قولهم إن الأنبياء ، فى سخريتهم من التماثيل ، قد وجهوا الطعن إلى وجود يهوه نفسه ، وذلك لأن ما يقولونه موجه أساساً إلى عبادة تماثيل يهوه نفسه ، ولكن لا دليل على ما يزعمون ، فالأنبياء وجهوا نقدهم بالفعل إلى « يهوه » ، ولكنه « يهوه » الزائف الذى صوروه فى التماثيل التى أقاموها فى

دان وفى بيت إيل ، على غرار آلهة الأمم ، وآلهة الكنعانيين . ولذلك فإن هوشع يضع تماثيل يهوه فى دان وبيت إيل ، على نفس المستوى مع الآلهة الأممية ، ملقباً إياها « بالبعل » .

هناك عدد من التصريحات فى كتابات الأنبياء الأولين . وفى أجزاء أخرى من العهد القديم ، فيها يتحدثون عن آلهة أخرى ، وينسبون إليها تصرفات ، وحركات ، وكأنما لها وجود . ومن الممكن أن نفسر هذا على أنه يرجع إلى اعتقادهم بوجود كائنات شيطانية . ومن الممكن أيضاً أن نفسره على أنه نوع من التشخيص المجازى . وليس من السهل علينا دائماً أن نعرف أى التفسيرين أصح إلا متى هدتنا القرينة (انظر ١ ش ١٩ : ١ ، ٤٦ : ١ ، ميخا ٧ : ١٨) .

وفى مزمور (٩٦ : ٤) ، نقرأ : « لأن الرب عظيم ، وحميد جداً ، مهوب على كل الآلهة » ولكننا سرعان ما نجد العدد الذى يليه يقول : « كل آلهة الشعوب أصنام (أى لا شىء) أما يهوه فقد صنع السموات » . وفى العدد السابع نجد دعوة للشعوب جميعاً لتقدم المجد والقوة للرب » . . . (قارن أيضاً ما جاء فى مزمور ١٣٥ : ٥ ، ٦ ، ١٥) .

أما القوة غير المحدودة التى تنسب ليهوه فى كل مكان ومجال ، فإنها تؤكد لنا توحيد الأنبياء . وقد يقول قائل إن هذه التأكيدات لا تغطى تماماً كل ما نفهمه من كلمة « الكون » فى اتساعه الشاسع كما أصبح معلوماً لنا بعد هذا التاريخ الطويل . ولكنه اعتراض غير صائب . فالسؤال الوحيد هو عما إذا كانت أية قوة منافسة قد نسبت ، فى أية دائرة من دوائر الوجود الواقعى ، إلى أى إله آخر ، أو أى كائن إلهى . ولكننا لا نجد أثراً لذلك . . .

لو كانت النظرية النقدية التى تنادى بارتقاء التوحيد تدريجياً إلى أسمى مفاهيمه ، فى عهد الأنبياء ، صحيحة ، فإننا ينبغى أن نتوقع إن الاعتقاد بالتوحيد ، لابد من ظهوره فى الكتاب الأولين ، فى صورة أقل تطوراً ، ولابد من ظهوره فى الكتاب المتأخرين ، بصورة أكثر تطوراً . ينبغى أن نتوقع ، على هذا الأساس ، أن يكون هوشع ، وعاموس ، أقل توحيداً فى كتاباتهم من أشعيا ، وميخا . أو لربما كان ينبغى أن نتوقع فيما بين القرنين الثامن والسابع ، تقدماً فى التوحيد فى كتابات إرميا أكثر مما فى كتابات إشعياء . ولكن لا وجود لمثل هذا الاتجاه . أضف إلى ذلك أن توحيد الأنبياء لا يقترن فى كتاباتهم بطبيعة يهوه الأخلاقية الفريدة . إن النظرية الحديثة تنادى بأن تأكيد الجانب الأخلاقى ، على حساب طبيعة يهوه الرحيمة ، قد تولدت عنه عقيدة التوحيد . ولكن ما ورد فى ميخا . (٧ : ١٨) ، ينقض هذه النظرية من أساسها . . .

طبيعة يهوه وصفاته :

بعد موضوع التوحيد ، فإن ما يجذب انتباهنا فى تعاليم الأنبياء ، هو طبيعة ، وصفات يهوه . ويهوه « روح » . ولكن مفهوم الروح لدى العبرانيين يختلف عن مفهومها عندنا . فهى لا تعبر عن عدم المادية ، بل عن طاقة الحياة فى الله . وما يقابلها هو « الجسد » ، الذى يعنى القصور الذاتى المتأصل فى المخلوق بمعزل عن الله (إشعيا ٣١ : ٣) « فالجسد » لم يكن يرتبط بالخطية مثلما هو فى مفهوم العهد الجديد .

وبين الصفات البارزة لله ، لا توجد هناك محاولة للترتيب . فى إشعيا (٥٧ : ١٥) نرى وجهين يكشف بهما الله عن ذاته أمام الإنسان : الوجه

المتسامى ، الذى فيه نرى الله رفيعاً يسكن فى الأعالى ، والوجه المتواضع الذى فيه يتنازل الله ويتضع ، ليسكن مع المنسحق والمتواضع من عبيده . هذا يقربنا ، بصورة عامة ، إلى إدراك الفارق بين صفات الله الفائقة المعرفة ، وصفات الله التى نستطيع إدراكها .

أما بالنسبة للصفات السامية ، فهناك : كلى القدرة ، وكلى الوجود ، والسرمدى ، وكلى المعرفة ، وكلى القداسة . وسوف نتناولها بالتحليل الواحدة بعد الأخرى . . .

القدرة الكلية Omnipotence :

وإننا لنجد عاموس يؤكد قدرة الله غير المحدودة ، بهدف أخلاقى ، لتضخيم الرعب ، من أهوال الدينونة القادمة . والعهد القديم ليس به كلمة لمفهوم القدرة الكلية ، ولكن عاموس ، فى صورة وصفية تصويرية ، ينجح فى التعبير عما تنطوى عليه هذه القدرة من قوة . فهو هو مشكل الجبال ، وهو خالق الرياح ، وهو صانع الثريا ، والجبار . . وهو الذى يدعو مياه البحر ، ويصبها على وجه الأرض . أما التغير من الليل إلى النهار ، ومن النهار إلى الليل ، فهو طوع أمره . وكما يسيطر الفاتح المنتصر على الأرض باحتلال مرتفعاتها هكذا هو الذى يتمشى على مرتفعات الأرض . إنه يرسل النار والمجاعة والوبأ ، وكل الضربات والشرور ، لكى تكون وسيلة لتنفيذ قضائه . (٢ : ٥ ، ٣ : ٦ ، ٤ : ٦ ، ٩ ، ١٠ ، ١٣ ، ٥ : ٨ ، ٧ : ٤) .

وهناك أقوال أخرى نلتقى بها فى إشعياء ، فى نفس المجال حيث نرى النبى يؤكد على الأخص فجائية وسرعة تأثير مقدرة الله الكلية . فالله يعمل بكلمة . وهذا معناه أنه يعمل بطريقة فوق طبيعية . إنه بالنسبة للمخلوق كالفخارى ،

بالنسبة للطين — تشبيه عظيم يعبر عن مقدرة الله ، كما يعبر عن جلاله . وفى المستقبل سوف يغير وجه الأرض كلها جاعلا من لبنان بستاناً ، ومن البستان وعراً . (٢ : ١٩ ، ٢١ ، ٩ : ٨ ، ١٧ : ١٣ ، ٢٩ : ٥ ، ١٧) وفى الجزء الثانى من النبوة نلتقى بأبلغ التعبيرات وأقواها. قارن ما ورد فى نبوات ميخا (١ : ٢ — ٤) .

« يهوه رب الجنود » :

لقب آخر من ألقاب يهوه يرتبط بصفة المقدرة الكلية هو اسم « رب الجنود » . وهذا اللقب ، يظهر فى أسفار الكتاب فى أكثر من صورة ، فى بعضها فى صورة كاملة ، وفى أخرى فى صورة مختصرة. ولسنا ندرى إن كان الاسم الكامل قصد به الاسهاب ، أو إن كان الاسم المختصر قصد به الإيجاز. أما أطول صيغة للقب فهى « السيد الرب إله الجنود » هذا اللقب الطويل نلتقى به فى عاموس (٣ : ١٣) فقط . لكن الصيغة الأكثر وروداً ، هى « يهوه صباؤوت » أى « رب الجنود » وهذا الاسم لا يوجد إلا فى كتابات الأنبياء ، فلا نجده فى أسفار موسى الخمسة ولا فى سفرى يشوع ، والقضاة؟

ونلتقى بهذا اللقب لأول مرة ، فى أسفار صموئيل ، والملوك ، ثم فى ثمانية من المزامير . ثم فى الأنبياء الأولين الأربعة ، وبعد ذلك فى بقية الأنبياء ، ما عدا يؤئيل ، وعوبديا ، ويونان ، وحزقيال . وأخيراً نجد اللقب فى ثلاث مواضع من أخبار الأيام أما « يهوه صباؤوت » فيبدو أنها صيغة مختصرة للقب . وهناك اختصار آخر ، فيه ورد لقب « صباؤوت » فقط ، ولكنه لا يستخدم لهذا الغرض فى العهد القديم . والترجمة السبعينية قد نقلت اللقب فى كثير من المواضع بصيغته العبرية « صباؤوت » ومنها انتقل إلى العهد

الجديد (رومية ٩ : ٢٩ ، يعقوب ٥ : ٤) أما حيث قامت السبيعنية بترجمتها ، فقد ترجمتها إلى « رب القوات » أو « الرب السيد المطلق » .

أما الكلمة « تصاباه » فلها أربعة معان يمكن على أساسها تفسير الاسم : أما هذه المعانى فهى جيش من الجند المقاتلين . أو جماعة من الأرواح ، فوق دائرة البشر ، أو مجموعة من الكواكب ، أو مجموع المخلوقات بكاملها . . ويعتقد « ولهاوزن » أن المعنى الأخير هو المقصود بما ورد فى تكوين (٢ : ١) حيث يتحدث الكاتب عن « السموات والأرض ، وكل جندها » . والضمير « ها » فى جندها فى صيغة الجمع مما قد يجمع بين السموات والأرض ، ولكن الأرجح أن الضمير يعود على السموات وحدها ، ومع ذلك فولهاوزن على حق فى قوله بأن اللقب فى عاموس له مرمى كونى شامل ، ولو أن لهذا سبباً آخر كما سنرى فيما بعد ، وقد وجد البعض موضعين آخرين يرد منهما هذا المعنى الكونى الشامل (فى مزمور ١٠٣ : ٢٠ — ٢٢ ، مزمور ١٤٨ : ١—٤) وفى هذين الموضعين نجد تمييزاً واضحاً بين أعمال الرب فى السماء وعلى الأرض وجنوده ، مما يدل على أن « الجنود » ينتمون إلى الخلائق العاقلة أى عبيد الله السمائيين .

وولهاوزن ، مع تفسيره هذا التفسير ، قد دافع أيضاً عن فكرة أن الاسم من صياغة عاموس ، ولكن هذا غير محتمل إذ توجد فى عاموس صيغ أخرى ، كما أن عاموس لا يحاول اطلاقاً أن يفسره ، وهذان الأمران يثبتان أن الاسم كان شائع الاستعمال قبل عصره ، بل فى واقع الأمر ، يرد الاسم فى كتابات ، هى — حسب رأى ولهاوزن — أقدم من زمن عاموس ، ولكى يثبت ولهازون رأيه ، اضطر إلى اعتبار أن هذه العبارات قد أضيفت إلى الكتابات الأصلية أو صورت فيها . ولكن لا ضرورة ، لغوياً ، لكل ذلك .

أما التفسير الذى يرى فى « الجنود » ، مجموعة الأجرام السماوية ، فله أيضاً ما يسنده . فكلمة جند السماء — ترد أكثر من مرة ، حيث يتحدث الكتاب عن عبادة الكواكب (تثنية ٤ : ١٩ ، ١٧ : ٣ ، إرميا ٨ : ٢ ، ١٩ : ١٣ ، ٣٢ : ٢٩ ، صفنيا ١ : ٥) .

وفى الديانات الوثنية يبنى هذا على الاعتقاد ، بأن الكواكب كائنات حية ، أو تقترن بصورة ما ، بالأرواح فوق البشرية . وقد قيل أيضاً أن هذه العبارة « جند السماء » ، كانت تطلق فى الأصل على الملائكة ، وعليه فهى ترجع إلى وقت كان هناك شبيه لهـذا الاعتقاد الوثنى ، يسود بين أسلاف العبرانيين . أما استخدامها بالإرتباط مع الله ، فيتضمن نوعاً من الاحتجاج ، ضد هذه الصورة من عبادة الأوثان ، لأنه يدل على أن يهوه وحده هو رب الخلائق ، والسامى الرفيع على كل المخلوقات . وكان هناك اعتقاد ، يرتبط أحياناً بالاعتقاد السابق ، أن ملائكة الكواكب ، قد أقامهم الله على الأمم الوثنية ، ليحكموهم ، بإذن الله . ويبدو أن هذا الاعتقاد وجد بين اليهود بل واستمر بينهم لعصور متأخرة وهناك بعض الشواهد فى سفر التثنية حيث نجد إشارات لمثل هذه العقيدة . فى تثنية (٢٩ : ٢٦) نقرأ « وذهبوا وعبدوا آلهة أخرى ، وسجدوا لها ، آلهة لم يعرفوها ولا قسمت لهم ، أى لم يقسمها الله لهم» وفى (٣٢ : ٨) نجد السبعينية تختلف عن العبرية ، فتترجمها « حين قسم العلى للأمم ، حين فرق بنى آدم ، نصب تخوماً لشعوب بحسب عدد ملائكة الله » . بينما القراءة العبرية « حسب عدد بنى إسرائيل » ولكن هذا الخلاف فى القراءة بين الأصل ، وبين الترجمة اليونانية يشير إلى أن مترجمى السبعينية كانوا تحت تأثير هذه الفكرة الخاصة ، فغيروا النص بناء على ذلك .

وهناك اعتراضات عديدة على الفكرة بأن الإسرائيليين القدامى قد فهموا الاسم على هذا النحو . فنى الأنبياء الأقدمين ، لا ترد الكلمة ، فى قرائن تذكر فيها النجوم . وعاموس (٥ : ٨) حين يتحدث عن الثريا ، والجبار ، لا يذكر « جند السماء » (قارن ما ورد فى إشعياء ٤٠ : ٢٦) . أما النجوم فإنها تدعى « جند السماء » بصيغة المفرد ، ولا تدعى على الإطلاق «جندالرب»

ويمكن أن يقال الكثير تأييداً للرأى الذى يحظى بكثير من القبول فى العصر الحاضر بأن « الجند » هى جيش إسرائيل ، الذى يقوده يهوه أما الانتشار الذى يحظى به هذا الرأى فيرجع إلى تأييد فكر النقاد بأن يهوه فى الأصل ، إله حرب وقتال . ومع ذلك فهذا لن يمنعنا من قبول هذا الرأى ، فصحيح أن هناك شيئاً من هذا المفهوم عن الله فى كتابات الأنبياء وإشعياء يلذ له أن يستعرض ملامح يهوه العسكرية . ولكن هذا لا ينبغى أن يعنى على الاطلاق أن يهوه كان إله حرب بصورة مطلقة — هناك من يستندون على أساس أن الكلمة فى إرتباطها بالنجوم ، ترد فى صيغة المفرد « جند السماء » بينما فى إرتباطها بيهوه ترد فى صيغة الجمع « رب الجنود » ومن يكون « الجنود » إلا جيوش إسرائيل ؟ . (خروج ٧ : ٤ ، ١٢ : ٤١ ، مزمور ٤٤ : ٩ ، ٦٠ : ١٠ ، ١٠٨ : ١١) .

وقد يقلل من قيمة هذا الرأى ، أمران ، : الأول إنه فى النصوص الواردة فى الخروج ، ليس المقصود على الاطلاق جند إسرائيل ، بل أن جميع أفراد الشعب يقال عنهم « أجناد الرب » . فاستخدام كلمة « أجناد » ، لا يقصدبها تجمعات عسكرية ، ولكنها تشير إلى العدد العظيم للشعب . أما فى الفقرات الواردة فى المزامير ، فإن الجند لا تلقب بجند الرب ، بل «جنودنا»

ولكن بالمقابلة مع ذلك نجد ، أنه حيثما يذكر اسم « رب الجنود » للاشارة إلى جيوش إسرائيل ، تستخدم كلمة أخرى هى « صفوف » — (١ صموئيل ٤ : ١٦ ، ١٧) .

ومما يسند المفهوم العسكرى ، أنه فى مواضع عديدة ، يرتبط اسم « رب الجنود » بالتابوت ، الذى كان رمز النصرة فى الحروب (١ صموئيل ١ : ٢ ، ١١ ، ٤ : ٤ ، ٢ صموئيل ٦ : ٢) أما الشاهدان الأولان ، فلا يتحدثان عن التابوت بصورة خاصة ، بل عن خيمة الاجتماع ، وحيث لا نجد ذكرا للتابوت ، فذلك لأنه لا وجود لأى لمسة حربية فى قصة حنه. أما الشاهدان الأخيران ، (١ صموئيل ٤ : ٤ ، ٢ صموئيل ٦ : ٢) ، حيث تبدو الظروف شبه عسكرية ، فيبدو من غير المحتمل أن يذكر اسم « رب الجنود » كأمر استلزمه وجود التابوت ولكن فى العبارات التى اعقبت ذلك نجد أن التابوت يذكر كثيراً ومع ذلك لا نذكر هذا الاسم بالإرتباط به. ولابد أن هناك سبباً آخر ، لذكر الاسم فى الشاهدين المذكورين وليس من العسير علينا اكتشاف هذا السبب : لأنه فى هذين الشاهدين ، يذكر الكاروبان المظللان ، وهذا يدخل بنا فى تفسير جديد ، سنعرض له .

حجة أخرى ، لها وزنها ، تستند على ماورد فى ١ صموئيل (١٧ : ٤٥) ، مزمور (٢٤ : ١٠) . أما الشاهد الأول — فيقول فيه داود لجليات « أنت تأتى إلى بسيف وبرمح وبترس ، وأنا آتى إليك باسم رب الجنود ، إله صفوف إسرائيل الذين عيرتهم » ولقب « إله صفوف إسرائيل » هنا ، واضح أنه تفسير لعبارة « رب الجنود » أما ما ورد فى سفر المزامير ، فهو ليس بهذه الدرجة من الوضوح . « فرب الجنود » فى عدد (١٠) ، لا تبدو

بالضرورة مرادفة « للرب الجبار فى القتال » فى عدد (٨) . ذلك لأن رب الجنود ، أكثر شمولا ، وأعمق معنى . فإذا افترضنا أنه بالنسبة لداود قد ارتبط بالاسم المفهوم العسكرى ، فإننا ينبغى أن نعتبر أنه من المحتمل ، أن يكون هـذا هو التفسير الأقدم للاسم ، وقد حل محله — بمرور الزمن — تفسير آخر ، أكثر ملاءمة ، للدلالة على جوهر صفات يهوه . . ولا يلزم بالضرورة — أن يكون الدافع لذلك التغيير هو المفهوم الأرحب للاعلان فى زمن الأنبياء إذ أن هناك اعتبارا آخر ، ينبغى أن نضعه فى حسابنا . فاعل الأنبياء قد شعروا أن الزمن قد تغير . ففى الوقت الذى كانت فيه الديانة ، فى عهد داود ، تتجه إلى كسر نير الأعداء بالقوة ، فإنه ، فى عهد الأنبياء ، حيث أصبح الاعتماد الكلى على الجيوش ، وعلى القوة العسكرية كان غرض الله هو تحطيم هذا الإطار الفكرى غير الثيوقراطى والعقلية المتحررة من الروح الدينية ، فيجب ألا يكون الاعتماد على المعونة البشرية ، ولكن على يهوه ، وقوته المعجزية . وهكذا أصبح لقب « جند » ذا مغزى آخر . إنهم الآن منفذو تدخل الله — فوق الطبيعى لنصرة شعبه ، هذا يبدو متمشياً مع إدانة الأحلاف السياسية الأمر الذى كان عنصراً دائماً فى الكرازة النبوية فى ذلك العصر .

وإذ نصل إلى هذا الحد فيما يتعلق بالأنبياء علينا أن نرجع إلى الفكر القديم ، الذى يفسر « الجند » بمعنى الملائكة ، ويبدو أنه أفضل الآراء لتفسير كافة الحقائق فى هذه الحالة . فلقد رأينا أن ورود هذا اللقب فى (١ صموئيل ٤ : ٤ ، ٢ صموئيل ٦ : ٢) ، يرجع إلى ذكر الكاروبيم . وهناك عدد من الشواهد الأخرى التى ينطبق عليها نفس الشئ . هنا نرى يهوه موضوع تعبد السرافيم ، حيث يلقبه إشعياء « رب الجنود » . وفى صلاة حزقيا (إشعياء ٣٧ : ١٦) نجده يصف « يهوه » بأنه « رب الجنود . . . الجالس فوق

الكروبيم » . أما الموضع الوحيد ، الذى يرد فيه اللقب فى هوشع ، فإنه يقترن بذكر ملاك الرب (١٢ : ٤ ، ٥) . وفى مزمور (٨٩) فإن اللقب يرد مرة واحدة فى (عدد ٨) حيث ترد الإشارة إلى الملائكة فى الأعداد السابقة .

هذا التفسير ، علاوة على ما سلف ، يفسر الصور المتعددة المرتبطة بهذا اللقب . فالنغمة شبه العسكرية ترجع إلى حقيقة ، أن الله إله الملائكة ، هو الملك الجبار المتسلط على الجند السماوى ، الذى يستطيع أن يقهر أعداءه ، حينما تخيب كل الموارد الأرضية فهو يستطيع أن يأمر جنده السماوى بالمحاربة عن أورشليم (إشعياء ٣١ : ٤) . . إن « رب الجنود » هو لقبه الملكى . فهو الملك على الطبيعة ، وهو الملك على التاريخ أيضاً . (مزمور١٠٣ : ١٩ – ٢٢ ، إشعيا ٦ : ٥ ، ٢٤ : ٢٣ ، إرميا ٤٦ : ١٨ ، ٤٨ : ١٥ ، ٥١ : ٥٧) ، وعظمة الملك فى الشرق تقاس بفخامة حاشيته .

صلة يهوه بالزمان والمكان :

بعد أن رأينا رب الجنود فى قدرته الكلية ، نأتى إلى صلته بالزمان والمكان . أما بالنسبة لوجوده فى المكان ، فتوجد صورتان : فهو يحل فى صهيون مزمجراً (عاموس ١ : ٢) حيث عرشه الملكى (إشعياء ٢ : ٣) ، (٨ : ١٢) . أما هوشع فيلقب كنعان بأرض الرب (٩ : ٣) . هذه الشواهد لا تتضمن تحديد وجود الله فى مكان معين من الأرض . إنها ليست بقايا ثيولوجية رخيصة ، أو فكر فج . فأولئك الكتاب ، أنفسهم ، فى أماكن أخرى ، يصورون الله ساكنا فى السماء (هوشع ٥ : ١٥ ، إشعيا ١٨ : ٤ ، ٣٣ : ٥ ، ميخا ١ : ٢ ، ٣) . وفى « صهيون » تعنى أنه هناك يعلن مراحمه

وطبيعى أن ينطبق هذا على السماء . ذلك لأن السماء ، كأى مكان على الأرض لا يمكن أن تحد الله أو تقيده . فالسماء كرسيه ، والأرض موطئ قدميه . وبحسب ما ورد فى عاموس (٩ : ٢) ، فإن مدى سلطان القدير ، لاتحده الأبعاد . صحيح أنه عبر عن ذلك فى لغة تصويرية مألوفة لا تتضمن الإشارة إلى الفكرة بأن الله يحل عن المكانية ، وأنه منزه عن هذا فى حياته الباطنة . إنه بطبيعة الحال ـــ يعرف أن المكان حقيقة واقعية فى حياة مخلوقاته ، ولكن وجوده الإلهى لا يتأثر بالمكان .

وتوجد نفس الصلة بين يهوه ، والزمن . وفى اللغة التصويرية المألوفة التى يستخدمها الأنبياء ، يمكن أن يعبر عن الأبدية بعبارات زمنية ، ولو أنها فى الحقيقة ، لايحيط بها الزمن . البعض وجد فى إشعياء (٥٧ : ١٥) المفهوم اللاهوتى للابدية ، كدائرة تحيط بالله بنفس الطريقة التى نعبر بها عن الزمن ـــ كالدائرة التى فيها لابد للانسان أن يحيا بسبب تركيب وعيه ولكن الكلمات التى ترجمت بالقول « ساكن الأبد » يمكن أن تترجم « الذى يجلس متوجا إلى الأبد » التى تحمل الفكرة العادية عن الدوام بلا بداية ، ولا نهاية . وبين الأنبياء الأولين لا يوجد سوى إشعياء الذى يتحدث عن هذه الصفة الإلهية العجيبة المهيبة فى (٩ : ٦) نجد فى وصف المسيا أنه « أبياد » التى تترجم عادة : « أبا أبديا » ولكنها قد تعنى « أبا الأبدية » وهذا يسمو بالمعنى أكثر من فكرة أن الله يسكن الأبدية .

والأبدية ، بصورة غير مباشرة يعبر عنها بطرق متعددة . فحيث أن يهوه هو خالق كل الأشياء ، فلابد أنه كان قبل كل المخلوقات ، وسابق لكل تطور فى التاريخ . فهو الأول ، وهو الآخر ، لأنه قد وضع أساس الأرض ،

ونشر السموات . (إشعيا ٤٤ : ٦ ، ٤٨ : ١٢ ، ١٣) . وهو الذى يدعو أجيال البشر من البدء (إشعيا ٤١ : ٤) وهذه الأقوال كثيراً ما تقترن بالاسم الإلهى « أنا هو » الذى معناه أنا هو هو الذى لا يتغير » بمرور الزمن مما يشير بوجه خاص ، إلى أمانة يهوه التى لا تتغير . وهذا هو نفس الفكر الذى نجده معبراً عنه فى خروج (٣ : ١٤) فى الاسم « أهيه الذى أهيه » ومنه جاء اسم « يهوه » .

العلم المطلق Omniscience :

إن حقيقة أن يهوه « كلى العلم » يرتبط بكونه « كلى الوجود » وقادر على كشف كل الأشياء . لأنه موجود فى كل مكان ، فهو يعرف كل ما يجرى أنه يعلن للانسان ، ما فى أعماق فكر الإنسان (عاموس ٤ : ١٣) ويقول هوشع : « اثم افرايم مصرور ، خطيته مكنوزة » وكل خطية يرتكبها الشعب هى أمام الله ، إنها لا يمكن أن تضيع مثلما لا يمكن أن تضيع نقود قد حفظت فى صرة . . هوشع (١٣ : ١٢) وهنا تظهر سرمدية الله ، فلأنه كائن قبل كل ما يجرى ، فإن له المقدرة أن يخبر بالآتيات . وهكذا يتحدى آلهة الأمم إن كانوا يستطيعون أن يتنبأوا بالمستقبل نظيره . إشعيا (٤١ : ٢٢ — ٢٤ ، ٤٣ : ٩ — ١٣ ، ٤٤ : ٦ — ٨) ، وهذا يتضمن أن علمه المسبق يرتبط إرتباطاً كاملا بقصده . إن علمه المسبق ليس عرافة ولا ارهاصات سحرية غير يقينية ، ولكنه المرافق الطبيعى لخططه ، فالرب « لا يصنع أمراً إلا وهو يعلن سره لعبيده الأنبياء » (عاموس ٣ : ٧) ومن العبث أن يسعى الإنسان ، ليخبئ مشورته عن الرب كما يفعل بعض الناس الذين يعلمون « فى الظلمة ويقولون من يبصرنا ومن يعرفنا » هذا باطل لأن يهوه بالنسبة للانسان، ولكل

مكائده ، هو كالفخارى بالنسبة للطين : إنه مشكل الإنسان ، وهو خالق العقل نفسه الذى يفكر فى الاختباء من الله . بل إن محاولة الإنسان ، الاختباء من الرب ، هى حلقة فى سلسلة مقاصد يهوه الأزلية إشعياء (٢٩ : ١٥ ، ١٦) .

القداسة الكلية :

صفة أخرى من صفات الله الفائقة السمو ، هى قداسته ، أما النعت فى العبرية فهو « قدوس » qadosh ، والاسم « قدس » . .

ويظن بعض العلماء ، أن الأصل الذى استقت منه هاتين الكلمتين هو كلمة « قاداش » ، ومعناه « يشع » ، الذى تدل الصفة المشتقة منه ، على « الجديد » . فالشئ الجديد هو الذى يشع أو يلمع . وهذا قد يتفق مع الجانب الايجابى ، لفكرة الكتاب عن القداسة ، أو النقاء والطهارة ، والتى يمكن أن ترتبط بها الفكرة الأخلاقية . وهناك علماء آخرون ، يرون أن الكلمة مشتقة من مقطعين ، المقطع الأول منهما هو الفعل : « قَدَّ » ، الذى يتضمن فكرة « القطع » أو « الفصل » . وعلى هذا الأساس فإن المفهوم الجزئى الذى يشير إلى التعالى ، والسمو ، والجلال ، هو الأقرب إلى معنى هذا الأصل للكلمة ، ونظن أن هذا هو أفضل الاشتقاقات . .

أما تفضيلنا له فيرجع إلى هذه الأسباب : أولا إنه من السهل علينا ، أن نضع أو نجمع كل ما يختص بفكرة القداسة ، تحت مفهوم الانفصال ، فهذا أفضل من أن نتجه إلى الترتيب العكسى ، فنبدأ بمفهوم النقاوة والطهارة . فالانتقال من الجلال إلى النقاوة ، أسهل من الانتقال من النقاوة إلى الجلال . والأمر الثانى هو أن نقيض كلمة « قدوس » هو « خُولْ » (chol) ومعناه

« منحل » « مفتوح » « سهل الوصول إليه » . وعلى ذلك فمن الطبيعى أن نفترض بأن « القدوس » هو أصلا « المنعزل » و « المنفصل » و « المنيع » الذى ليس من السهل الوصول إليه .. (١ صموئيل ٢١ : ٥ ، حزقيال ٤٢ : ٢٠ ، عاموس ٢ : ٧) . والأمر الثالث أنه يمكن ملاحظة ترادفاً فى المعنى بين فكرة القداسة ، وبين ما يرتبط بالكلمة « شيريم » (cherem) . الذى يتضمن معنى « يخصص » أو « يكرس » وذلك يحمل معنى الانفصال (قارن كلمة « حريم » « وحرمون » .

وإذ نبدأ من مفهوم « القطيع أو الفصل » ، ينبغى أن نحاول تتبع تطور الكلمة ، وكيف وصلت إلى أن تستخدم فى وصف الله . والمفهوم الأصلى للكلمة سلبى ؛ وهو مفهوم عملى ، يصف قانوناً للسلوك للسير بموجبه ، فى صلتنا بالله، وبما يحيط به . إن البدء فى الحديث عن « صفة » من صفات الله ، لا بد أن يقودنا إلى الخلط فى المعنى المقصود . فالقداسة ، ليست فى مفهومها الأساسى ، ماهو الله ، بل إنها تعلمنا ، ما لا ينبغى أن نعلمه ، فى صلتنا به ، أى ألا نقترب منه إلا فى حدود ، ويمكن أن يكون أفضل تعبير عن ذلك هو « عدم إمكانية الاقتراب » إلى الله . مما يؤدى إلى أن قانون العزلة ، ليس ليس شيئاً اختيارياً ، بل يرجع إلى هذه الحقيقة : إن ماهو إلهى ، هوإلهى ، وإن ما هو إلهى يستلزم التفرقة بينه ، وبين المخلوق . هنا يدخل عنصر إيجابى من جانب الله ، يشير إلى تميزه ، وإلى عزمه على الاحتفاظ بهذا التميز ، وإعطائه صورة ظاهرة وهكذا نجد أن « المحراب » (Shrine) لا يستباح الدخول إليه ، فما يحيط بالله وبالمحراب يمثل حاجزاً يمنع الاقتراب من الله ، وإذا تعدى إنسان على هذا الحاجز ، فإنه يثير الغضب الإلهى .

ومن هنا ، نرى أن هذا المفهوم ، ليس وقفاً على الإعلان الخاص : إنه ليس وقفاً على إسرائيل ، أو العهد القديم . فالفينيقيون يتحدثون عن « الآلهة القدوسين » . ولكن تحت تأثير الإعلان الخاص إزدادت الفكرة تأصلا ، وتعمقاً ، حتى أننا نستطيع أن نقول إنه لم يوجد واحد من الساميين الوثنيين ، نظر إلى إلهه ، بنفس النظرة التى رأى بها إشعياء الرب ، فى رؤياه فى الهيكل . وحيث أن الشعور بقداسة الله ، هو أساس الاقرار بالألوهية ، فينبغى أن يتبع ذلك ، أن الشعور الباطنى الأكمل ، لا يمكن الوصول إليه إلا فى محضر الله حيث يمتلئ الإنسان بالإحساس بتفرد الله ، فيدرك أنه ليس مجرد إله كباقى الآلهة ، ولكنه الرب الإلهه الحقيقى وحده . وكما تأخذ الألوهية معنى جديداً ، حينما ننتقل من الوثنية إلى إسرائيل ، هكذا القداسة أيضاً . لاحظ أن فكرة جلال ، وسمو الله عن المخلوق ، لا تزال موجودة . ولكنها تنقت وازدادت تعقماً ، وستظل حاجزاً ضد كل ألفة مبتذلة مع الله ، تهبط بمستوى الديانة ، وتحط من شأنها . . . .

وإذ نفهم القداسة الإلهية على هذا الوضع ، نرى أنها ليست فى حقيقتها ، صفة ، يمكن أن نضعها ضمن الصفات المميزة للطبيعة الإلهية . إنها شىء واسع يتمشى بل وينطبق على أية صفة أو شئ يمكن أن ننسبه إلى الله ، فهو القدوس فى كل شئ يميزه ويعلنه ، : قدوس فى صلاحه ، وقدوس فى نعمته بل قدوس فى عدله وغضبه . والقداسة ، على هذا النحو ، تأتى فى المقدمة فى ارتباطها بالدائرة الأخلاقية . . .

وهنالك بعض الفقرات فى العهد القديم ، تصور بوضوح هذا المفهوم الشامل لجلال قداسة الرب . فى نشيد حنه (١ صموئيل ٢ : ٢) نجدها

تخاطب الله بالكلمات : « ليس قدوس مثل الرب . لأنه ليس غيرك . وليس صخرة مثل إلهنا » . وأيضا فى هوشع (١١ : ٩) « لأنى الله لا إنسان ، القدوس فى وسطك » ونستطيع أن ندرك ، فى نطاق هذا المعنى الشامل ، الإرتباط بين القداسة ، وبين سكنى الله فى الأعالى . (إشعياء ٥٧ : ١٥) فالسموات هى أعلى، وأسمى محراب يسكن فيه الله وحده ، ومن هنا يبدو البون الشاسع بين هذا السمو ، وبين تنازل الله للمتضعين . نفس الارتباط يوجد مع سرمدية الرب ، فهى أيضاً ، على نفس القياس ، شئ إلهى فريد ، حتى إن يهوه يسمو على كل ما هو مخلوق يحيا فى نطاق الزمن . وفى الفقرة التى اقتبسناها ، نجد ملك الله السرمدى ، وقداسته ، جنباً لجنب ، ويهتف حبقوق « ألست أنت منذ الأزل ، يارب إلهى ، قدوسى ؟ لا نموت » (١ : ١٢) وهو ما ينطبق على القدرة الإلهية الكلية ، فهى تختص بالرب وحده . فى التسبحة الواردة فى خروج (١٥) . « من مثلك بين الآلهة يارب ؟ من مثلك معتزاً فى القداسة ؟ مخوفاً بالتسابيح ؟ ، صانعاً عجائب ؟ » وفى سفر العدد (٢٠ : ١٢) ، يوبخ الله موسى ، وهارون لأنهما لم يقدسا الرب فى أعين الشعب (أى لم يعترفا به ، معلنين قداسته) وذلك بعدم اعترافهما بقدرته المطلقة التى تستطيع أن تجعل المياه تتفجر من الصخرة بكلمة . أما فى حزقيال، فإن الجمع بين قوة الله ، وقداسته يتكرر كثيراً ، حتى أن الباحث يكاد يرى أن القداسة هنا ، ومعادلة للقدرة المطلقة وأننا لنجد الله يقول : إن اسمه القدوس قد تدنس بين الأمم بسبب سبى إسرائيل ، لأنه قد جعل الأمم يشكون فى مقدرته ، على حماية شعبه وانقاذهم ولذلك فلكى يقدس اسمه مرة ثانية (أى ليظهر قدرته المطلقة) ، فإنه سوف يجمعهم ويعيدهم إلى أرضهم ». ولذلك نجد : « اسمى العظيم » يرد بالتبادل ، مع « اسمى القدوس » فى كتابات

ذلك النبي . أما التجاوب الشخصى من جانب الإنسان مع القداسة الإلهية المطلقة ، فيظهر فى الرهبة ، والاحترام . (١ صموئيل ٦ : ٢٠ ، إشعيا ٦ : ٢ ، ٣) ، فنرى السيرافيم أنفسهم ، مع أنهم بلا خطية ، يسبحون بقداسة الله ، فى خوف ورهبة (إشعيا ٨ : ١٣) .

أما الجانب الذى اعتدنا رؤيته ، فى « القداسة » فهو الجانب الأخلاقى ، والسبب فى هذا هو بروز هذا المعنى فى العهد الجديد . ومع ذلك ، فلم يستأصل تماماً مفهوم القداسة الإلهية المطلقة . كما نرى ذلك فى الطلبة الثانية فى الصلاة الربانية « ليتقدس اسمك . ليأت ملكوتك » . ولكن الأمر الأكثر أهمية ، إن المعنى الأخلاقى ، فى العهد القديم لم يكن مجرد مرافق لمفهوم القداسة الإلهية المطلقة ، كأنما هما منفصلان . بل على النقيض من ذلك كان المعنى الأخلاقى يحمل بكل وضوح طابع تطوره ، من فكرة القداسة الإلهية المطلقة . أما التطور ، فيبدأ بالاختبار ، أن المخلوق الخاطى ، هو أدق إحساساً بجلال الله ، ممن هو بلاخطية . فالسيرافيم فى إشعيا (٦) يشعرون بجلال الله ، فتملأهم الرهبة. أما إشعياء فيشعر بنفس الشئ ولكنه يشعر به كخاطئ فإذا به يصرخ : « ويل لى ، إنى هلكت ، لأنى إنسان نجس الشفتين ، وأنا ساكن بين شعب نجس الشفتين » هنا نرى شعور النبي ، ليس شعوراً عاماً بالخوف بل شعوراً بالإنحلال الخلقى. إن رد فعله تجاه رؤيا قداسة الله من الناحية الأخلاقية ، هو تعمق إحساسه بالخطية . ولكن هذا الشعور بالخطية ، يحمل فى كيانه أيضاً إدراكاً أعمق بجلال الله . . فهو يرى فى القداسة ، ليس النقاوة فحسب — ومن الأفضل أن نعبر عنها « بالنقاوة الإلهية المطلقة » أو « السمو الخلقى » بل أنها

ترتبط أيضاً برفعة الله . وهذا التزاوج بين الجلال المطلق والنقاوة ، نجده بأكثر وضوح فى كتابات إشعياء هنا نرى النبي يتحدث عنها ، فى أبعادها أكثر مما فى كثافتها : « ويتعالى رب الجنود بالعدل ويتقدس الإله القدوس بالبر (٥ : ١٦) قارن أيضاً ما جاء فى مزمور (١٥ : ١ ، ٢٤ : ٣) .

ومن شدة ترابط فكرة الجلال والعظمة بالقداسة ، نستطيع أن نرى كيف إن القداسة ، قد أصبحت المبدأ لعقاب الخطية وهو ما لا يتأتى إذا كان الأمر يعتمد على النقاوة فحسب ، وهى مفهوم سلبى ، فإن النقاوة (أو الطهارة) تستطيع أن تشبع ذاتها ، فى النفور من الخطية أو الانفصال عنها ولكن حالما يدخل عنصر الجلال المطلق ، ممتزجاً مع النقاوة ، فإن الأخير يصبح مبدأ فعالا ، لا بد وأن يثبت وجوده ولا بد وأن تعظم كرامته . وعلى ذلك ، فالقداسة إذ تعمل بهذه الصورة ، نستطيع أن نشبهها بنور المجد الإلهى ، متحولا إلى نار تلتهم الخاطئ ، (إشعيا ٥ : ٢٤ ، ١٠ : ١٧ ، ٣٣ ; ١٤ ، ١٥) . إن ما نراه من جلال الله ، نستطيع أن نراه أيضاً فى الصفات الأخلاقية الكريمة الأخرى . وبحسب ما ورد فى مزمور (١٠٣ : ١) ، فإن « اسمه القدوس » يتضمن كل الإحسانات ، التى يعددها المرنم فى الأعداد (٢-٥) :

وإلى جانب القداسة فى الله ذاته ، فإن القداسة تظهر أيضاً فى كل ما يرتبط به . فالهيكل مقدس ، والسماء مقدسة والسبت مقدس ، وجبل الرب مقدس . ولقد رأينا كيف أن هذا نتيجة طبيعية ، للمفهوم الأساسى للكلمة . فإن كان يهوه لا يمكن الاقتراب إليه فى جلاله ، فيصبح أمراً بالغ الأهمية أن نحيط به هالة من القداسة ، تبعد عنه كل ما هو « دنس » . ولدينا أن القداسة التى تنسب إلى الله ، هى المفهوم الأصلى الإساسى ، أما قداسة

الأشياء الأخرى ، فهى مشتقة منه : فالقداسة الإلهية تشع فى كل إتجاه ، فتخلق نوراً لا يدنى منه .

وهناك بعض الكتاب ، قد عكسوا ترتيب هاتين الفكرتين : فهم يفترضون أن بعض الأشياء التى دخلت فى نطاق عقيدة الألوهية ، كانت تعتبر مقدسة ، ومن ثم انتقلت القداسة من الأشياء إلى الإله الذى عبدوه بل زعموا أن ذلك الانتقال ، قد جاء نتيجة لإدخال التماثيل ، التى كانت شيئاً مقدساً ، مخصصاً لعبادة الآلهة بل هى والآلهة شئ واحد . ولكن هذا يعتبر منطقاً مقلوباً . فامعنى أن يقال عن شئ بأنه مقدس ، قبل أن تنسب القداسة للآلهة أما أن يقال بأنها ، كانت « مكرسة » ، فهذا لا يحل المشكلة ، لأنه يفترض وجود القداسة فى الآلهة أولا . والجواب الوحيد الذى يمكن أن يقدم هو أن تلك الأشياء قد أفرزت باعتبار أنها ملك للآلهة . أو بمعنى آخر أن القداسة حينما تنسب بشئ ما ، فمعنى ذلك أنها « ملك للإله » . وعلى أساس هذه النظرية يصبح من العسير علينا أن ندرك ، كيف تحولت هذه الصفة من الشىء إلى الإله : فان كان الشئ مقدساً ، لأنه ملك مطلق فما معنى أن يكون هو ملكاً مطلقاً ؟ فالجواب – على أساس هذا المفهوم ، هو أنه ملك لشعب مقدس هو إسرائيل . وهذا يقلب الأمر رأساً على عقب إذ لا يكون للاله أية أفضلية على الإنسان .

ولكن ليس هذا هو الانطباع ، الذى نخرج به من دراستنا للعهد القديم ، والذى يشدد على قداسة الله بصورة جامعة مانعة . وعلاوة على ذلك تبرز أمامنا صعوبة أخرى : إنه على أساس هذه الفكرة ، فإن وجود الملكية الخاصة ، لا بد وأنه قد سبق زمنياً ، ظهور فكرة القداسة . ولقد حاول « دستل »

(Diestel) الذى يفترض أسبقية قداسة الأشياء ، على قداسة الإله ، أو على الأقل ظهورهما معاً ، حاول أن يثبت رأيه بطريقين . . يستند أولهما على لقب « قدوس إسرائيل » ، ويتكرر وروده فى كتابات إشعياء ، كما فى إرميا ، والمزامير . وهو يفسره على أنه يعنى « الذى يكرس ذاته لإسرائيل» وهذا ممكن لغوياً ، لأنه على نفس الأساس ، يلقب السبت « باليوم المقدس للرب » أى المكرس والمخصص له . وهكذا أيضاً هارون رئيس الكهنة ؛ ولكن يعترض على نظرية دستيل ، إن إشعيا لا يستخدم هذا الاسم بالإشارة إلى إسرائيل استحساناً لهم دائماً ، بل كثيراً ما كان العكس هو الصحيح (٥ : ١٩ — ٢٤) .

وعلى هذه كلها ، فالأفضل لنا أن نفسر الاسم ، على أنه يربط فكرين، فى فكر واحد : أن الرب هو القدوس وأن الرب هو إله إسرائيل . أن صلته باسرائيل مؤكدة ، ولكنها تظهر بكل جلاء ويقين فى كونه « قدوس إسرائيل» وصفاً لطبيعته .

أما الحجة الأخرى التى يستند إليها دستل ، فقد أشرنا إليها فما سبق ، فهو يقول حيث أن القداسة ترتبط بالمقاصد الإلهية فى الإحسان لإسرائيل ، فذلك يرجع إلى أن الإسم هو إسم لتكريس الرب نفسه لإسرائيل .

ولقد رأينا أن الهدف من الجمع بين الفكرتين ، هو أن يزيد هذه الصفات التى عرضنا لها ، ثراء وعمقاً فريدين :

أما القداسة المكتسبة للأشياء ، وللأشخاص الذين فى خدمة الإله ، أو الذين يتصل وجودهم بمسكن الآلهة . فقد رأينا أن هذا المفهوم ينطبق على الديانات الوثنية ، كما على الديانة الصحيحة . ولكن هناك الفارق فى المبدأ

فيما يختص بالطريقة التى بها خرجت الفكرة إلى حيز الوجود . فخلفية ذلك المفهوم ، فى الوثنية ، له صبغته الطبيعية ، فقد فهموا القداسة المكتسبة على أنها تأثير غامض ، ينتقل إلى الأشياء ، والأشخاص . وأننا لا نستطيع أن نشبهه ، بتيار كهربى ، يشحن كل الأشياء الكائنة فى المحراب ، ويجعلها خطراً على كل من يلمسها . أما بالنسبة لإسرائيل ، فالأمر يختلف . فمع أن هناك الخطر الكامن فى بعض الأشياء ، (مثل تابوت العهد) ، إلا أن هذا يرجع فقط إلى عمل تقديسى حر من جانب الله . وهكذا « قدس » الله السبت ، ليس لأن فى السبت صفة خاصة كامنة ، يمكن أن ترتبط بها قوة السحر والخرافات ولكن لأن إرادة الله شاءت أن يكون هناك يوم ، يحمل دلالة خاصة لخدمة الله ، وتذكيراً خاصاً للشعب ، لخدمة إلهه .

إن مفهوم القداسة ، منسوبة للانسان ، سواء فى العهد القديم أو فى العهد الجديد ، ينبغى أن نتفهمه بكثير من الحرص . فحينما يقال إن إنساناً ما هو مقدس أخلاقياً ، حتى لو حملنا ذلك على المفهوم الروحى تماماً ، فإن المعنى ، ليس الصلاح الأخلاقى فى حد ذاته ، ولكن الصلاح الخلقى فى العلاقة بالله ، وهنا تبرز فكرة تكريس الأخلاقيات ، للديانة . .

البر (Righteousness) :

وفى منتصف الطريق ، بين صفات يهوه الفائقة السمو ، وبين صفاته فى إتصاله بالبشر ، يوجد بر الرب . والكلمة العبرية هى « تصديق » (tsedek). أما الصفة فهى « تصادق » (tsaddig) . وقبل كل شئ علينا أن نلاحظ أنه متى كان البر منسوباً إلى الرب ، فليس المقصود هو التعامل بالعدل بين إنسان وإنسان ولكن التصرف على أساس العدالة الصارمة ، من جانب القاضى ـ

هناك بعض الاستثناءات فى الظاهر فقط ، حينما يبدو الله بصورة استعارية ، كمن يظهر فى ساحة القضاء ، طالباً إصدار حكم على أفعاله (مزمور ٥١ : ٤)

نقول ، بصفة عامة ، إن الله البار ، هو القاضى البار . أما من يقوم بمهمة القضاء بين البشر ، فهو لا يدعى باراً أو عادلا لأنه يقف موقفاً نظرياً محايداً غير متحيز ، تجاه الخصمين ، ولكن لأنه ينفذ بكل دقة القانون الذى له السيادة وكيف نطبق هذا على الله الذى لا يوجد ناموس أعلى منه ؟ ومع ذلك فالأنبياء ، والعهد القديم بصورة عامة ، يتمسكون بهذه الصورة ، : وهى عندهم ليست مجرد تصوير بشرى ، إذ وراءها توجد الفكرة ، أنه وراء قرارات الرب هناك طبيعته . فالناموس ليس أعلى منه ، بل فى داخله . ونفس الافتراض ينطبق ليس فقط على تطبيق الناموس فحسب ، بل أن الله بار وعادل فى وضع الناموس. فالناموس عادل ، لأنه فى توافق مع الطبيعة الإلهية ولا يمكن أن يوجد ما هو اسمى منه (تثنية ٤ : ٨) أما بر يهوه الشرعى أو القضائى ، فيتفرع إلى فروع عديدة نستطيع أن نميز فيها :

١ ـ بر المعرفة (Cognizance)

٢ ـ بر الجزاء . (Retribution)

٣ ـ بر التبرئة . (Vindication)

٤ ـ بر الخلاص . . الذى يتطور إلى . . .

٥ ـ بر الإحسان (benevolence)

أولا : بر المعرفة :

بهذا نعنى أن يهوه يعرف ، ويحاسب ، على كل سلوك أدبى . وهذا ينطبق على الأفراد ، كما ينطبق على الأمم . فكل سلوك ، يقع تحت طائلة القضاء الإلهى . هنا ينبغى أن نذكر أن الله — فى الوقت الذى يقوم فيه بدور القاضى هو هو الله ، كما أن كونه الله ، لاينفصل عن عمله كقاض أو ديان ، وفى الحياة العامة ، نرى أن وظيفة القاضى ، لا تستلزم منه مراقبة سلوك الناس الخاضعين لقضائه . لكن لا شئ يختفى عن نظر الله كما أنه ليس مجرد متفرج لا يعنيه شئ : فالمعرفة هنا هدفها التصرف ، وترتبط به كل الإرتباط .

وقد أكد النبى عاموس هذا المفهوم . فعنده أن المعرفة الإلهية المطلقة (Omniscience) ، قد أصبحت عملياً هى محك التقييم والحكم من جانب الله . فالبر والله يترادفان متطابقان وطلب الواحد ، هو طلب للثانى (٥ : ٤ ، ٦ ، ١٤) . بل أن النبى ، يشعر ، إلى هذا الحد ، بأن البر هو المبدأ المسيطر على الوجود . أما الانحراف عنه ، فهو رهيب ، وفظيع (٥ : ٧ ، ٦ : ١٢) أما الله فإنه يقف وراء كل حائط ليرقب كل سلوك ، وبيده خيط القياس (٧ : ٨) . وفى هذه الصورة ، يبدو أن جانب المعرفة على وشك التحول إلى الجزاء ، أو القصاص . ذلك لأن خيط القياس ، لم يكن للقياس فحسب بل أيضاً للهدم . « إشعيا ٢٨ : ١٧) .

ثانياً : بر الجزاء : فعلى هذا النحو ، فإن يهوه بار فى عقابه للخطية .

أما إعجاب العصريين بالأنبياء من الناحية الأخلاقية ، فإنه كثيراً مايغفل هذا الجانب من أقوالهم وأننا لنجد رتشل قد وصل إلى حد إنكار ، وجود العقاب ، كنتيجة للبر الإلهى فى العهد القديم ، فيما عدا بعض ما ورد فى

الكتابات الأخيرة ، وهو يفسر هذه الصفة على أنها إحسان ، إذ يرجع إلى أصل الكلمة ، الذى يشير إلى « الاستقامة » ، فيعرفها بأنها : « النظام » ، أو النهج ، الذى يعمل فيه الله ، ليضمن للبار وللتقى ، الوصول إلى الخلاص عن طريق حفظه من الأشرار » ولأنه لا يمكن بلوغ هذا الهدف الصالح بوسيلة أخرى ، فلا بد من هلاك الشرير ، فالأشرار يقفون فى طريق مقاصد الله ، ولابد من إزاحتهم من الطريق ..

أما نقدنا لهذا التفسير ، فهو أنه ليس خاطئاً فى جملته وتفصيله ففى كلمة « البر » يوجد معنى الإحسان ، ولذلك فقد تتغاضى عن العقاب الذى يوقع على الشرير . وسوف نرى بعض الشواهد ، التى تشير إلى ذلك فى الأنبياء . كما أن رتشل لم يخطئ فى قوله ، إن الكتابات المتأخرة فى العهد القديم تحمل إحساساً أعمق بهذا الجانب الرهيب ، فى معاملة الله للخطية . فالأجيال التى عاصرت تلك العهود ، عرفت عن طريق الاختيار المرير مدى صدق وحتمية تنفيذ قضاء الله . إن ورود الكلمة المتكرر . وعلى الأخص فى صلوات التوبة والاعتراف ، لهو الدليل على ذلك . (٢ أخبار ١٢ : ٦ ، عزرا ٩ : ١٥ ، نحميا ٩ : ٣٣ ، مراثى ١ : ٨ ، دانيال ٩ : ١٤) . أما خطأ رتشل ، فيكمن فى كونه ، قد عمم الجزء على الكل .

ومع ذلك ، فإننا نصر على أن هناك عقاباً للخطية فى العهد القديم فى الأنبياء ، وأن هذا العقاب يرتبط فى كتاباتهم بكلمة « البر » . بل إن كتابات عاموس ، وإشعيا ، كلها تؤكد ذلك : ومع أن الكلمة لا تتردد كثيراً فى سائر الأسفار إلا أننا ينبغى أن نؤكد أن هناك ما هو معروف بالبديهة ، فلا يحتاج إلى تعبيرات بارزة للدلالة عليه . ونقرأ فى عاموس (٥ : ٢٤) . . « وليجر

الحق (العدالة) كمياه ، والبر كنهر دائم » ولا ينبغي أن نفسر هذا على أنه نداء لإسرائيل للاستقامة . فحالة إسرائيل ، كانت فى ذلك الحين ، من الانحطاط والفساد كما يصورها النبي حتى أنه من المستغرب أن يطلب منهم ، أن يفيض البر ، والحق منهم على هذا النحو الدافق، بل الأرجح أن الفكرة تعني أنه ، بعد انتهاء الفرصة للاحتجاج والتحذير ، لم يبق إلا أن تجرى عدالة الله. وتكتسح الخطاة ولقد غلبت فكرة الضرورة المطلقة لذلك، على مشاعر عاموس حتى أنه غابت عنه رؤية أى شئ آخر . إن عاموس هو كارز العدالة ، والقصاص من منطلق عظمة الرب ، ففكره يمتلئ بصورة لا مثيل لها ،عن بغض الله للخطية « فيهوه ، بالنسبة له ، يحكم ، ويدين ، بالبر ، ليس بأى دافع صغير ، مثل المحافظة على بناء المجتمع ، بل من دافع سام رهيب ، هو الاقتصاص لكرامته المهانة .. وإننا نلتقى فى إشعياء بنفس المفهوم ، وإن كان ليس بهذه القوة فى التعبير كما فى عاموس. وفى موضعين من إشعياء، نجد أن البر الإلهى هو سبب الدينونة على الخطية . (إشعيا ٥ : ١٦ ، ١٠ : ٢٢) .

ثالثاً : والوجه الثالث لهذا البر ، كما نلمسه فى الأنبياء، هو التبرئة .

إن يهوه يحكم بين أمرين ، فيضع الواحد فى صنف الصواب ، والثانى ، فى جانب الخطأ . وهو يفعل هذا كجزء من سلطانه الشامل على كل العالم ، فكل شئ يخضع له ، ولكن على وجه الخصوص ، لأن هذا يتضمن إتمام مقاصده والفكرة تنطبق على الأفراد كما تنطبق على الجماعات. فكتاب المزامير أحياناً يتحدثون عن كمالهم ، متجهين إلى الرب ليظهر برهم ، ويتعامل معهم على هذا الأساس وقد سبب هذا شيئاً من الصعوبة بالنسبة للمفسرين ، الذين

رأوا أنه يتعارض مع مبدأ عدم استحقاق الإنسان ، فى تعامل الله معه ، وإن الكل بالنعمة . ولكن الصعوبة تختفى حينما نضع هذه الأقوال فى إطارها الصحيح فأولئك لا يتحدثون عن برهم بالنسبة لله ، ولكنهم يتحدثون عن برهم ، بالنسبة لأعدائهم الذين يضطهدونهم لا لأسباب خاصة ، بل لتمسكهم بالديانة الحقيقية . .

وينطبق هذا أيضاً متى كان رافع الطلبة ليس فرداً بذاته ، بل نيابة عن كل إسرائيل — وفى المزامير لا نستطيع فى كل حالة أن نعرف إن كان المصلى ، فرداً أو جماعة الرب ولكن المبدأ ، كما أسلفنا ، لا يتغير . فمهما كانت إسرائيل خاطئة بالنسبة ليهوه ، فهى بالنسبة للأمم ، تمثل الديانة الحقيقية ومقاصد الله مرتبطة بها وبمصيرها أنها فى جانب الصواب ، حينما تطلب من يهوه أن ينصرها على ظالميها ومضطهديها ، مع أن هؤلاء أنفسهم هم الآلات التى يستخدمها الله لتنفيذ أحكامه على إسرائيل ، ولكنهم فى غرورهم يندفعون فى طريقهم إلى مدى بعيد ، غير مدركين أنهم مجرد آلات فى يد الله .

وأنه لجزء من البر الإلهى ، أن يعلن ذلك ، حتى تتضح قضية الله ضد شعبه . ولكن كثيراً أيضاً ما حدث أن اتضاع إسرائيل ومذلته وحزنه حركت أحشاء الله من نحوهم ودفعته لاظهار عمل النعمة من نحو ذلك الشعب. وهناك كلمات مؤثرة تفيض بالمعانى فى ميخا (٧ : ٩) ، أحتمل غضب الرب ، لأنى أخطأت إليه ، حتى يقيم دعواى ، ويجرى حقى . سيخرجنى إلى النور ، سأنظر بره (انظر أيضاً ما ورد فى إشعيا ٤١ : ١٠ ، ١١ ، ٥٠ : ٨ ، ٥١ : ٥ ، ٥٤ : ١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٥٩ : ١٦ ، ١٧) .

رابعاً : ومن منطلق بر التبرئة ، نصل بكل سهولة إلى بر الخلاص .

وهنا نرى ، حتى فى تبرئة إسرائيل فى مواجهة أعدائها ، أن القضية شرعية معقولة . فالله يعمل فى الأمثلة التى اقتبسناها بسلطان القاضى . ومع ذلك فهناك حالات ، يشار فيها إلى البر ، كمصدر للخلاص ، دون أى إشارة إلى تبرئة أخطاء الشعب ، من جهة أعدائهم . هذا البر المخلص ، يبدو كقصد ونية فى فكر الله (إشعيا ٤٦ : ٤ ، ١٣) . ولكنه يمكن أن يكون فى صورة موضوعية ، يكتسب وجوداً وتحسيا خارج الرب ، كحصيلة للبر ، كما هو فيه . بل الأكثر من هذا يمكن أن يظهر فى صيغة الجمع فى اللغة العبرية فى (إشعيا ٤٥ : ٢٤ ، ميخا ٦ : ٥) وهو فى هذا يبدو مرادفاً لهذه التعبيرات الخلاص ، النور ، المجد ، السلام . (إشعيا ٤٦ : ١٢ ، ٥١ : ٥ ، ٦ ، ٨ ، ٥٦ : ١ ، ٥٩ : ٩ ، ١١ ، ٦١ : ٣ ، ١٠ ، ٦٢ : ١ ، ٢) . أما الفقرة الواردة فى إشعيا (٤٩ : ٤) فهى الوحيدة التى تجتمع فيها فكرة الخلاص ، وفكرة المكافأة القضائية . « لكن حتى (برى) عند الرب ، وعملى (مكافأتى) عند إلهى » .

هذه الفقرات ، وكلها فى الجز الأخير من إشعياء ، أعطت « رتشل » الذريعة لبناء فكرة البر بحسب مفهومه العام . ولا يمكن أن ننكر أن رأيه هنا صائب ، وأنه قد أنار الحقائق بنور جديد . ولكن تمسكه بأن أصل الكلمة يعنى « الاستقامة » وبنيان تفسيره على ذلك ، فلا دليل على صحته ، بل هو يعكس رغبته فى فصل الفكرة كلها ، عن اطارها الصحيح ومع ذلك ، فلا يمكن أن نرفض النظرية كلية بسبب هذا . والتفسير الذى نلتزم به هو أننا نتوقع من القاضى أن يكون مخلصاً للمهان المظلوم . وحينما نغفل أنه يقوم بهذا كقاضى ،

ونركز على جانب نية الإحسان وما يتبعها ، فان القاضى يختفى من المسرح ، ليبقى المخلص وحده أما بالنسبة لنا فان الجمع بين بر الله كقاضى ، من الجانب الواحد ، وعملية الخلاص من الجانب الآخر (مزمور ٥١ : ١٤) قد يبدو شيئاً « غريباً » ، مثل الجمع بين القداسة وبين عملية الخلاص — (قارن ماجاء فى العهد الجديد ١ يوحنا ١ : ٩) : « إن اعترفنا بخطايانا فهو أمين وعادل حتى يغفر لنا خطايانا » .

خامساً : إن كلمة « البر » ، فى انسلاخها من أصله الشرعى تتحول إلى مفهوم « الكرم » « وإعطاء الصدقات » . .

وهذا تطور متأخر مثلما جاء فى دانيال (٤ : ٢٧ فى الأرامية) — وأيضاً مزمور (١١٢ : ٣ ، ٩) وفى سفر الأمثال (١٠ : ٢ ، ١١ : ٤) . وهناك أمثلة أخرى فى العهد الجديد (متى ٦ : ١ ، ٢ كورنثوس ٩ : ٩ فى اقتباسهما من المزامير) وبلا شك كان يوجد فى العطاء — عند اليهود — الاحساس بالبر الذاتى . ومن هنا يأتى نقد المسيح لهذه الروح .

العواطف والمشاعر :

المجموعة الثانية من الصفات ، تتضمن ما يمكن أن ندعوه معاملات العطف والمحبة ، فى طبيعة الرب . والكثير من المادة التى نستند عليها فى هذا المجال ، نجده فى هوشع ، وفى النصف الثانى من إشعياء . أما هوشع ، فقد كان عاطفياً للغاية ، وهكذا يمكن أن يصلح للتعبير عن هذا الجانب من إعلان الله عن ذاته ، وأننا لنجد أنفسنا هنا فى دائرة زاخرة بالصور الإنسانية . ولكن هذا لا يعطينا العذر لإهمال هذا الجانب . فالصورة الإنسانية ، لابد

من أنها تضم فى داخلها حقاً هاماً ، قد يلزم ترجمته إلى لغة لاهوتية ، متى أمكن ذلك ، ليثرى معرفتنا بالله .

وإننا لنجد النبي هوشع لا يغفل عن نسبية ، ومحدودية ، هذا النوع من الوصف ، مثلما نجده فى القول : « لا أجرى حمو غضبي . . . لأنى الله لا إنسان . القدوس فى وسطك » (هوشع ١ : ٩) . وما يعبر عنه الأنبياء الآخرون ، بكلمات الإرادة والقصد ، يعبر عنه هوشع ، فى لغة مشبعة بالعواطف ، أنه يشير إلى بغض الله للخطية (٩ : ١٥) أما قصد الله فى معاقبة إسرائيل فهو رغبة قوية (١٠ : ١٠) . والغضب هو الدافع للدينونة (١١ : ٩ ، ١٣ : ١١) . وأقوى التعبيرات نجدها فى (٥ : ١٤ ، ١٣ : ٧ ، ٨) . ومع ذلك فهذا الاتجاه نلتقى به ، فى بعض الفقرات ، فى إشعياء . (٤٢ : ١٣ ، ٥٩ : ١٧ ، ٦٣ : ٣ — ٦) .

أما التعبيرات فإنها مقتبسة من العمليات الطبيعية العنيفة . ولكن لا ينبغى أن ننسى أن اللغة صاغت هذه الكلمات ، قبل الأنبياء بزمن طويل . وأن أولئك استخدموها فى أقوالهم . بالنسبة للغضب ، فإن « كيماه » (chemah) تعنى « النار التى تغلى فى الداخل » . وكذلك « آف » ('aph) تعنى « صوت الأنفاس المتتابعة لإنسان غاضب » . أما « إرخ أبيم » (erekh'appim) فهى تعنى « النفس الطويل » ، أى « طول الأناة » . فإذا أتينا للكلمة « زام » (Za'm) » فهى « النار المضطرمة » . بينما « ابراه » (ebhrah) تعنى فيض العاطفة .

ولكن ليس الجانب الخطير الغاضب فقط هو الذى يعبر عنه على هذا النحو . ولكن حتى الجانب الرحيم المحسن فى يهوه ، يعبر عنه بهذه الصورة .

أما أكثر هذه التعبيرات استخداماً فهى كلمة (شسد) (Chesed) وتعنى « مراحم المحبة » أو « رأفة المحبة » . إنها تعنى المشاعر الفياضة الزاخرة التى لابد أن تكون بين إثنين ، قد ارتبطا برباط المحبة . إنها تفترض المحبة ، ولكنها تعنى أكثر من ذلك . قارن ماجاء فى أيوب (٣٩ : ١٤ — ١٦) حيث يتحدث عن جناح النعامة هل هو مجرد ريش لا « شسد » (رأفة) فيه ، ذلك لأنها تترك بيضها فى الرمال .

أما « أهبها » (ahabbah) أى المحبة ، فهى تتميز عن « شسد » فى أنها تعبر عن النبع التلقائى الفائض للعواطف الإلهية . فإذا جئنا إلى كلمة « شن » (chen) وتعنى النعمة نجد عنصراً جديداً يدخل ، ذلك هو عدم استحقاق من ينال هذه النعمة . ونلتقى أيضاً ، فى هذا المجال ، بكلمة « رخاميم » (rachamim) . وهى تعنى حرفياً « الأحشاء » تعبيراً عن الرحمة والعطف . أما أهمية التعبير « مراحم المحبة » فهى فى كونه يثرى ويرهف فهمنا للتعبيرات الأخرى عن العواطف الإلهية (هوشع ٢ : ١٩) . فى العهد الجديد راجع أفسس (٢ : ٤ ، ٥) . . .

ثانياً : الرابطة بين يهوه واسرائيل :

من كتابات الأنبياء ندرك أن هناك صلة وثيقة ، فريدة ، بين (يهوه) وبين إسرائيل . هذه حقيقة معروفة لا تحتاج إلى شرح أو إثبات . أما وجودها ، فيعبر عنه ، بصورة غير مباشرة ، بالإشارة إلى أصلها ، فلقد اختار الرب إسرائيل ، إنهم شعبه . لقد تزوج إسرائيل ، وهم كالكرمة التى يغرسها الإنسان لأجل ثمرها . أما التعبير الغنى لهذا فهو (بيريت) [1] التى

(١) انظر الفصل السابع من الجزء الأول من هذا الكتاب .

ترجم عادة إلى « عهد » . ولو أن هذا ليس دائماً مفهوم الكلمة . ونجد صوراً وتعبيرات عن بعض العهود الانسانية ، فى عاموس ، وهوشع ، وإشعياء . ولا وجود للكلمة فى ميخا . أما عن العهد ما بين إسرائيل ويهوه ، فإننا نعرفه من كتابات هوشع ، وإشعياء فقط . . .

أما الأصل اللغوى لكلمة (بيريت) فهى أنها مشتقة من « بارا » بمعنى قطع . أما عن القطع ، فإننا نجد الإشارة إليه فى تكوين (١٥ : ١٧) ، إرميا (٣٤ : ١٨ ، ١٩) . والجملة « كرات بيريت » (أى يقطع عهداً) معناها يقطع قطعاً . ويظن البعض أن هذا أنسب تفسير لغوى لها .

وفى العادة ، فى مثل هذه الجملة حينما ينقل الاسم ، والفعل ، نفس الفكرة ، فالمنتظر أن تكون العبارة هى « بارا بيريت » — مع أنهم يرجعونه إلى الفعل يقطع » — يعطونه مدلولا آخر بمعنى « يجزم » أو « يحدد » ومن هنا يأتى المفهوم المباشر بأنه يعنى « ناموس » أو « فريضة » وهناك آخرون يرجعون إلى الكلمة الأشورية « بريتو » (beritu) بمعنى يربط . والأصل اللغوى لا يهمنا كثيراً ، فالذى يعنينا فى هذا المجال ، أن العهد ، دائماً يقترن بتأكيد دينى أو توثيق دينى مهيب . وحيث يحدث هذا ، فإن وعداً ، أو قانوناً ، أو اتفاقاً ، يمكن أن تلقب كلها « بعهد » . والسؤال الآن ، كيف نلتقى بهذا العهد فى هوشع ، واشعيا ؟ .

أما بالنسبة لأشعياء ، فإن السبب الذى من أجله ذكرت الفكرة ، هو التأكيد المطلق للوعد الإلهى فنجد العهد مع نوح ، والعهد لخلاص إسرائيل القادم يوضعان جنباً إلى جنب بهدف المقارنة (إشعيا ٥٤ : ٩ ، ١٠) . أما أما فى (إش ٥٥ : ٣ ، ٥٩ : ٢١ ، ٦١ : ٨) فتبرز أمامنا فكرة الناموس

والفرائض . وربما تكون هنا أيضاً إشارة إلى العهد مع نوح . ومن الملاحظ ، – على أية حال – أن التأكيد هو على الالتزام المستمر بالفرائض ، فهذا هو موضوع العهد « الأبدى » أما فى إشعيا (٥٦ : ٤ ، ٦) فيبدو أن العهد يشير إلى الصلة القانونية ، بين الرب وبين عبيده ، لأننا نجد أن حفظ السبت ، وكافة الفرائض الأخرى ، ترتبط بالتمسك بالعهد الإلهى . .

ويصعب الجزم بتفسير (إش ٤٢ : ٦ ، ٤٩ : ٨) حيث يذكر أن « عبد الرب » سيكون « عهداً للشعوب » (berith'am) : والتفسيران المقبولان هما : إما أنه فى المستقبل سيتحقق « العهد » بصورة كاملة وجديدة بواسطة عبد الرب ، أو أن التأكيد هنا هو على كلمة « الشعوب » أى أنه بواسطة عبد الرب ، سيكون « العهد » مرة أخرى فى صورة علاقة شاملة يدخل فيها جميع إسرائيل كأمة ، بالمقارنة مع وضعهم الحالى الممزق المشتت . ومن كلا التفسيرين يتضح أن مدلول العهد هو : « تنظيم إسرائيل الدينى » .

أما بالنسبة لهوشع ، فلدينا القول الواضح فى (٨ : ١) « قد تجاوزوا عهدى ، وتعدوا على شريعتى » هنا العهد يعنى التنظيم الناموسى ، للديانة القديمة فى إطارها الشامل . ويتوقف كل شئ آخر – فى هوشع – على ما إذا كانت فكرة الزواج يمكن أن تعادل فكرة العهد . أما النبى ، فيبنى كل شئ ، فى اتحاد الرب باسرائيل ، على أساس الزواج بين الاثنين . على أنه لا يمكننا أن نثبت أن كل زواج فى أيامه ، كان يتضمن نوعاً من العهد ، ولكن هذا لا ينبغى احتمال أن هوشع قد ساوى بينهما .

وفكرة الزواج ، كتعبير عن ارتباط دينى قديمة قدم الديانة السامية . ولأجل هذا السبب ، فإن نظرية « ولهاوزن » عن أن هوشع ، تحت تأثير اختبار زواجه الحزين ، قد وصل ، بالتأمل فى حالته ، إلى إمكانية استخدام هذه الصورة ، فى وصف مسار ديانة إسرائيل ، فى الماضى والحاضر والمستقبل نظرية يصعب الدفاع عنها . فالصورة مألوفة من قبل . ومن الوصايا العشر نعرف ، غيرة الرب[1] كزوج . وهى ليست وقفاً على الديانة الكتابية ، فلقد كانت شائعة فى الديانات الوثنية فى الشعوب المجاورة لإسرائيل ، مثلها مثل الأبوة والملكية . فالقب « بعل » الذى يطلق على إله الكنعانيين ، يبنى على هذه العلاقة لأن « بعل » يعنى الرب الزوج الذى بارتباطه بالأرض تحدث الخصوبة ، والزرع ، والنماء . أو الذى — فى صورة أخرى — قد ارتبط بالشعب كزوجة له حتى يصبح كل أفراد الشعب أولاداً له وبنات ، (عدد ٢٥ : ٢ — ٩ ، إرميا ٢ : ٢٧ ، ملاخى ٢ : ١١) . وفى إحدى النقوش الفينيقية ترد كلمة « بريزيت بعل » أى « عروس بعل » . ولكن هذه صورة فردية ، حيث أنه اسم إمرأة . . .

ويمكننا أيضاً أن نضيف ، على سبيل المقارنة ، ما ورد فى إشعيا (٥٤ : ١ ، ٦ : ٥) وكذلك إرميا (٣١ : ٣٢) . ولكن فى كل هذه ، لا يوجد الارتباط الواضح ، بين فكرة العهد ، وفكرة الزواج . زد على هذا ، أن هذين الشاهدين أحدث عهداً من هوشع ، ولذلك لا يمكن الاستناد إليهما . ونجد فى حزقيال (١٦ : ٨) ، أول إشارة إلى أن الدخول مع إسرائيل فى عهد ، يعنى الاقتران به . ولقد جمع إرميا أيضاً بين المفهومين ، ولو أنه

(١) انظر الفصل الثامن من الجزء الأول من هذا الكتاب عن الوصية الثانية .

لم يفصح عن ذلك بوضوح ، وفى أمثال (٢ : ١٧) نجد الزواج يسمى « عهداً » . وأيضاً فى ملاخى (٢ : ١٤) . وإننا نعرف أن هذه الكتابات ، باستثناء الأمثال ، كلها جاءت فى تاريخ لاحق لهوشع . ولربما اقتبست منه هذا الارتباط بين المفهومين . ولكن هذا فى حد ذاته ، يجعلنا نقر ، بلا أدنى شك ، بأن هوشع كان معروفاً لديهم بأنه استخدم هذا التشبيه منذ أمد بعيد .

أما النقاد فإنهم يتشككون فى ذلك ، على أساس استبعادهم للآية (٨ : ١). فإن كانت هذه الآية صحيحة ، ولا مجال للتشكيك فى ذلك ، فإنه لا مفر من الإقرار ، بأن النبى قد قرن فكرة العهد بفكرة الزواج بين الرب (يهوه) وإسرائيل ، وهوشع هو أفضل من يستطيع أن يدرك ذلك ، ويعرف أن الزواج وحدة عهد ، من خلال اختباره الخاص .

وأيضاً ينبغى أن نقر ، أنه ، فى فترة ما قبل إرميا ، — إذا تركنا هوشع جانباً — قلما يشار إلى صورة العهد فى الديانة ، حتى أن النقاد استندوا على هذا فى الاعتقاد بأن نشأة الفكرة ، ترجع إلى الجزء الأخير من القرن السابع (ق.م) . وقد تناولنا هذه النقطة بالبحث فى حديثنا عن قطع العهد فى سيناء . فكيف نفسر هذه الظاهرة من ندرة الإشارة إلى العهد ؟

لقد رأينا فى تلك المناسبة ، أنه من الأنبياء اللاحقين ، باستثناء إرميا ، وحزقيال ، تختفى فكرة العهد مرة أخرى ، وهذا يرينا أن هناك ظروفاً طرأت فى مجال التعليم النبوى ، دفعت بالأنبياء إلى أن يدعوا هذه الفكرة ، جانباً إلى حين . . .

أما سبب ذلك فيختلف من نبى إلى نبى باختلاف الظروف التى عاصرها. وسوف نرى فى السطور التالية ، لماذا كانت فكرة العهد ، الصورة البارزة

فى تعليم هوشع ، وعلى الأخص فى صورة عهد الزوجية. أما بالنسبة لأشعياء ، فالوضع يختلف . ذلك لأن فكره كله يدور حول الله مؤكداً أن إسرائيل تحيا لأجل الرب (يهوه) . وربما لم ير فى إبراز ذلك الرباط المتبادل ما يتناسب مع الجانب الذى يريد توليده من أن الديانة كلها تدور حول «الله».

وفى عاموس وميخا ، نجد أن انقطاع الاتحاد بين يهوه ، وإسرائيل ، كان واضحاً وحتمياً ، ويلزم تأكيده فى أذهان الشعب ، حتى أنهما وجدا أن الإشارة المستمرة للعهد بما يحمله فى ثناياه من تأكيد للرابطة التى لا يمكن أن تنفصم ، لا تنسجم تماماً مع الهدف من تعليمها . .

ولكن ، بمنأى عن كل هذه الاعتبارات الشخصية ، علينا أن نذكر الصفات والخصائص العامة للاعلان النبوى ؟ فالناموس يوصى ، ويأمر ، ويحذر ، أما النبوة ، فتفسر ، وتشرح الأسباب والدوافع ، التى عليها تبنى الطاعة . إن وراء العهد يكمن شيء أعمق ، وأكثر أهمية : طبيعة الرب (يهوه) وإرادته . لأن العهد ، بعد كل شيء هو نظام معين يمكن ، لسبب كاف ، أن يوضع جانباً بعض الوقت ، ومثل هذا التصرف ، لا يسم الأنبياء بالجهل ، أو يحكم عليهم بتجاهل فكرة العهد أو معارضتها . إنما يظهر أن تعليمهم يتجه فى مسارات أكثر عمقاً . .

تعليم هوشع ، عن الرابطة الزوجية :

وبما أن هوشع يفترض أن الزواج والعهد مع الرب متطابقان ، فهو المصدر الرئيسى لمعلوماتنا عن هذا الاتحاد . ومن كتاباته نتعلم أن :

أولا : ذلك الاتحاد جاء من جانب الرب (يهوه) :

فإسرائيل لم تقدم نفسها للرب ، ولكن الرب هو الذى قدم نفسه لإسرائيل . وبالتعبير اللاهوتى ، نستطيع أن نقول أن العهد كان منبعه الاختيار الإلهى . أما الاختيار فيتحدث إشعياء عنه فى (١٤ : ١ ، ٤٣ : ٢٠ ، ٤٩ : ٧) .

أما بالنسبة لعاموس وهوشع ، فهناك تعبير أكثر تحديداً وأوثق صلة لينقل لنا قيمة ، وعمق هذه الفكرة . هذا التعبير هو « يادا » ومعناه « يعرف » ليس بالمفهوم العقلى الذى يعنى « استقاء الأنبياء » ، ولكن بأعمق أعماق المعنى العاطفى ، الناضج ، الذى يشير إلى معرفة الحب . (هوشع ١٣ : ٥ ، عاموس ٣ : ٢) . وهذا الفعل لا يصور على أنه عمل أزلى من جانب الرب (يهوه) : فمن وجهة النظر النبوية ، عن التطور التاريخى ، يرى الأنبياء أنه شىء يبرز فى الزمان .

أما فى العهد الجديد فهذه المعرفة ، معرفة سابقة وهذا يعنى الرجوع بالعمل إلى الأزل .

إن فصل هذا « العمل » عن ارتباطاته فى العهد القديم ، وصبغه بالعقلانية لتأييد نظرية بلاجيوس اللاهوتية ، هو اتجاه غير تاريخى على الإطلاق : أما المقطع "Pro" فى النص اليونانى ، فهو لا يعنى إعطاء الله موقعه فى الزمن الذى منه يستطيع أن يخترق حجب المستقبل ، ويبنى قراره على أساس ما سيكونه الإنسان ، وما سيفعله ، فى فترة محددة من الزمن . ولكنه على النقيض من ذلك ، يعنى إعطاء الله ، موقعه الذى لا يحده الزمن فى لغة العهد القديم :

ثانياً : أن تلك الصلة لها بداية تاريخية محددة :

لم يكن إسرائيل ، على الدوام ، متحداً بهذه الصورة مع الرب (يهوه) . فمفهوم العهد — كما يفهم هنا ، لا يختص بالإعلان العام ، بل بالإعلان الخاص . ولقد دخل إسرائيل ، فى دائرة هذه الصلة الخاصة مع الرب (يهوه) فى زمن الخروج (هوشع ١٣ : ٤ ، وقارن ١١ : ١ ؛ عاموس ٢ : ١٠) . وإنه لمن الأمور المميزة لوجهة النظر النبوية ، أن أساس العهد ، ومنبعه ، لا يكمن فى عمل تم إقراره أو التصديق عليه — مع أن هذا يفترض فيه أيضاً — ولكنه يكمن فى أحداث الخروج ، بكل صورها ، ومتضمناتها ، ولم يكن العهد عملا أعمى ، بل يفيض بالذكاء . وفكرة الزواج صيغت بفطنة لتأكيد الميلاد التاريخي ، لهذا الارتباط ، أكثر من الأبوة ، والبنوة . فالآب والابن لا يمكن أن يوجدا إلا مرتبطين . أما الزوج ، والزوجة ، فهما فى انفصال قبل أن يلتقيا . ثم فى وقت محدد يتم الارتباط . .

ثالثاً : أنه على الرغم من أن الارتباط قد جاء من جانب الرب (يهوه) ، إلا أن إسرائيل كان له مطلق الحرية للدخول فيه :

إن عهد الزوجية ، فى عرف هوشع ، هو ارتباط روحي . وينبغي أن ندرك تماماً أن هذه الصورة ، لم تعط بالضرورة باعتبار أن الزواج كان له هذه الصبغة ، ففى عصر هوشع ، لم يكن للزواج الصبغة الروحية ، التى اكتسبها على مر الزمن ، وعلى الأخص عن طريق ، التأثير التجديدى ، للديانة الكتابية فيما بعد ذلك . فلم تكن هناك مثل هذه المساواة بين الجنسين . كما لم تكن هناك مثل هذه الحرية للمرأة فى الاختيار ، ومع ذلك فمن الملاحظ أن هوشع فى استخدامه لهذا المفهوم ، لم يستخدمه كما كان فى إطار

استخدامه العادى فى أيامه . فإذا تبنينا النظرة الواقعية للأصحاحات (١ ــ ٣) فينبغى أن نفترض أن النبى ، بنعمة عظمى ، قد أعطى القوة على أن يحيا فى مستوى من المحبة ، تجاه زوجته ، أعلى مما كان ممكناً لأى إسرائيلى فى عصره . (قارن إرميا ٣ : ١) . فإذا اخترنا التفسير المجازى فينبغى أن نقر أنه فى إدراكه ، ورؤيته لهذه المسألة ، قاده الروح القدس ، ليكون مفهوماً جديداً للحب الزوجى الإلهى من نحو إسرائيل ، يفوق بمراحل ، ليس حبه فحسب بل كل حب آخر معروف لديه . والجدل بين الرمزيين ، والواقعيين ، جدل مفيد ولكنهما يلتقيان فى النهاية من وجهة النظر التعليمية . . .

ونستطيع بصورة عاجلة ، أن نخطط الملامح ، التى فيها تظهر الصفة الروحية لهذه الرابطة . . . فالرب (يهوه) هو الذى تودد إلى إسرائيل مجتذباً عواطفها ، (٢ : ١٤) . كأنما يجذبها بحبال البشر (١١ : ٤) . وهنا تأتى صورة البنوة ، لتثرى هذا الزواج . وبعد ذلك نرى (يهوه) يشدد ذراع إسرائيل ، ويعلمها المسير (٧ : ١٥) . ومع أنه هو معطى كل البركات الطبيعية مثل القمح ، والخمر ، والزيت ، والفضة ، والذهب ، والصوف والكتان ، فإنه يتميز عن البعل ، فى أن له ما يعطيه ، أفضل وأمجد مما يقدمه البعل لأتباعه : الإحسان ، والمراحم ، والأمانة . (٢ : ١٩) . بل أنه ، فى واقع الأمر ، من خلال هذه البركات ، يعطى ذاته بصورة سرية . (٢ : ٢٣) . إنه موجود فى كافة عطاياه . وفيها يقدم ذاته لشعبه ، للتمتع به إلى الأبد . حتى بعد خيانة إسرائيل ، يستمر هو فى التودد لقلبها ، ببراهين محبته . وأن ما ورد فى (٦ : ٤) ، هو لغة قلب الله ، لفشل هذه المحاولات «

مقابل هذا التقرب الإلهى ، يأتى الموقف المنتظر من الشعب ، إن الحالة الفكرية التى كان ينبغى أن يكون الشعب عليها بسبب اتحادهم بالرب ، يصفها عاموس ، وإشعياء ، وميخا ، من وجهة النظر الأخلاقية ، ويصفها هوشع ، من وجهة النظر العاطفية . والوقت الذى ينادى فيه الأولون « ليس الذبائح ، بل البر » . ينادى هوشع : « ليس الذبائح بل معرفة الرب » . إنه كل المطلوب من الشعب يتلخص فى هذا الأمر الواحد أن تكون فيهم معرفة الله ، وهذه المعرفة ليست معرفة نظرية عن طبيعة الله ، بل معرفة عملية اختبارية ... معرفة الألفة والمحبة . هذا ما كان يجب على إسرائيل إزاء معرفة الله ، والذى عليه تقوم رابطة الزواج (١٣ : ٤ ، ٥) . والهدف من هذه المعرفة هو أن تجعل إسرائيل نظير الرب . فهى ذات طبيعة بناءة خلاقة للشخصية . وهذا ناموس أساسى ينطبق حتى على عبادة الأوثان (٩ : ١٠) .

رابعاً : مع أن العهد ، يرجع فى منبعه الأسمى إلى طبيعة الرب واختياره ، إلا أنه مع ذلك ، يشكل صلة قانونية محددة :

فالزواج يقوم على أساس شريعة زوجية . وإسرائيل تتهم ، ليس بفتور فى المحبة ، والعاطفة فحسب ، بل بأنها قد نقضت عهوداً معينة . فهى مجرمة شرعاً ، وللرب محاكمة « ربه » (ribh) مع إسرائيل . (٤ : ١) ، وهذا يفترض وجود قانون على أساسه ترفع الدعوى . وفى الواقع يتقدم النبى ، ليعدد النقاط ، التى فيها أذنب الشعب . كما أن عاموس ، على نفس النمط ، يتحدث عن « الناموس » (التوراة) و « الفرائض » (الشقيم) التى رفضها اليهود . (٢ : ٤) . وطبعاً لا يقصد هنا الوصايا النبوية ، كما يمكن أن نرى ذلك فى إشعياء . (٥ : ٢٤) . ونجد فى الجزء الثانى من إشعياء إشارات واضحة إلى الناموس ، كالقانون الذى تحيا إسرائيل بموجبه . (٤٢ : ٢١ ، ٢٤ ،

٥١ : ٧ ، ٥٦ : ٢ ، ٤ ، ٦) . أما هوشع فإنه يجمع بين الناموس (التوراه) وبين العهد . (٨ : ١) . وحيث أن هذه شريعة زوجية ، فلابد أنها قد وضعت فى زمن الخروج . وهكذا يشهد هوشع على وجود ناموس عهد قديم بين إسرائيل . وهذا يدحض فكر الناقدين اللذين يزعمون أنه لم تكن يوجد ناموس معترف به فى زمن الأنبياء .

وإننا لا نستطيع أن نحدد من هذه الفقرة وحدها ، مدى ، وطبيعة ذلك الناموس ومن (٨ : ١٢) نعرف أنه كان له شموله ، وأنه قدم فى صورة مكتوبة « أكتب له كثرة شرائعى ، فهى تحسب أجنبية » وفى الترجمة الإنجليزية « ولو كتبت له شرائعى ، فى ربوة من الوصايا ، فإنها تحسب أجنبية » . إن بعض الوصايا الواردة فى التوراة الموسوية، تظهر بوضوح فى الأنبياء الأولين (٤:٢) . وهوشع ، يعتبرها كارثة على إسرائيل أنه فى السبي المتوقع ، سوف يمتنع عليهم القيام بطقوس عبادتهم (٩ : ٣ — ٥) . كما أن إشعياء يعبر عن تقديره لخدمة الهيكل ، وكانت له صلته القوية بأوريا الكاهن . (٨ : ٢) . أما نبوته عن مصر ، بأنها ستكون للرب ، فإنه يقول فيها إنه : « فى ذلك اليوم يكون مذبح للرب فى وسط أرض مصر وعمود للرب عند تخمها » (١٩ : ١٩) . « فى ذلك الوقت سيعبد المصريون الرب ويقدمون له ذبيحة وتقدمة » (عدد ٢١) . أما صهيون فهى بالنسبة له مدينة الأعياد المقدسة ، (٣٣ : ٢٠) . قارن أيضاً الشواهد : ٥٦ : ٢ ، ٤ ، ٧ ، ٦٠ : ٦ ، ٧ ، ٦٣ : ١٨ ، ٦٦ : ٢٠ — ٢٤) .

خامساً : أن العهد بالنسبة لهوشع ، كما بالنسبة لكتاب العهد الجديد ، هو « عهد » قومى :

فلقد قطع ذلك العهد ، حينما بدأ أبناء إبراهيم ، فى تكوين أمة . (١١ : ١) ومع ذلك ، فإن هوشع ، كان الأداة التى أعطته الاتجاه الفردى . وكان مزاجه العاطفى عاملا قوياً ، فى هذا المجال . فالديانة ، فى جانبها العاطفى ، أكثر مما فى أى جانب آخر — هى فردية شخصية . وحتى ، حينما يتحدث هوشع عن الشعب بصورة جماعية ، فإن دافعه إلى هذا ، من القوة ، بحيث يضفى صبغة شخصية وفردية على إسرائيل . والكثير من تلك الفقرات ، يمكن للمؤمن ، أن يطابقها على نفسه ، دون ما تغيير . (٢ : ٧ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٦ : ١ — ٣ ، ٨ : ٢ ، ١٤ : ٢ ، ٤ ، ٨) . وأن دهشتنا لتقل ، إذا تذكرنا أن وراء إضفاء هذه الصبغة الفردية ، هناك اختباره الشخصى الأليم مع زوجته ، التى كانت أمامه كمرآة تعكس معاملات الله مع النفس النقية . وكذلك نجد إرميا ، الذى يشبه هوشع فى مزاجه الشعرى العاطفى ، قد سار على نفس الخط الفكرى ، ولكنه يقدم لنا بصورة أوضح ، الفكر الذى كان بالنسبة لهوشع أمراً بدهياً .

وفكرة الزواج ، تتجه نحو الفردية بطريقة أخرى . فإن كان يهوه هو الزوج ، وإسرائيل هى الزوجة ، فلا بد أن بنى إسرائيل ، هم أبناء الله (٢ : ١ ، ١١ : ٣ ، ٤) وأن الكلمات الختامية للسفر لتحمل طابع الفردية بصورة قوية .

وأخيراً ينبغى ألا ننسى أن التعليم النبوى عن الدينونة القادمة ، يحمل فى طياته البذرة الخصبة للفردية . ففى الكارثة العتيدة أن تأتى ، سيكون الهلاك

من نصيب الأغلبية . أما أولئك الذين سوف يرثون الوعد فهم بقية صغيرة والتمييز يقوم على أساس روحى . أما إشعياء فقد وصل بهذا التعليم عن البقية التى سوف تخلص إلى أعمق جذورها ، فى الاختيار الإلهى . (٤ : ٣). فأولئك الذين سوف ينجون من إسرائيل ، هم أولئك الذين كتب اسمهم فى سفر الحياة .

ثالثاً : قطع الرابطة : خطية اسرائيل :

إن الأنبياء الأولين يتنبأون ، فى وضوح ، بأن رابطة العهد، ستتوقف ولكنها ــ بكل تأكيد ــ لن تنقطع انقطاعاً لا علاج له . ولو كانت نظرية النقاد على صواب ، بأن كل صلة بين يهوه ، وإسرائيل كانت مبنية على العدالة الصارمة ، التى لا مجال للنعمة فيها ، فإن فكرة الرجوع ، أو رد السبى لا يكون لها قبول عندهم ، لأنها تتضمن التنكر لأسمى المبادىء فى الطبيعة الإلهية . على هذا الأساس يكون الأنبياء قد ناقضوا أنفسهم ، بل يكون (يهوه) نفسه ، مناقضاً لذاته . ولكن الأنبياء يسرون بالإعلان عن نكرة النعمة فى (يهوه) ، ومعنى هذا أن نظرية النقاد ، على أهون الاحتمالات ، تتجه إلى جانب واحد . . .

والدينونة تأتى على أساس خطية الشعب ، وهى تتعلق ، كما سنرى ، بالأيام الأخيرة . ولكن الخطايا المؤدية لها، ترتبط بالزمن الحاضر : فالأنبياء لا يتعاملون مطلقاً مع الخطية ، فى صورتها المجردة المطلقة . إن اهتمامهم الأساسى هو خطية إسرائيل ككل ... فهى خطية ضد الرب ، ولا توجد خطية إلا إذا كانت ضد الرب . والأنبياء يعالجون الجوانب العريضة لبعض خطايا الشعب ، وهو تعامل مع الجانب الخارجى ، الذى لا يهتم كثيراً

بسيكلوجية الخطية . وفى الحقيقة ، فإننا نستطيع أن نجد الشواهد الكثيرة على هذا فى سفر مثل المزامير . ومع ذلك ، فبالمقارنة مع الناموس ، فإننا نجد فى الأنبياء تعمقاً أكثر فى طبيعة الخطية . فمن مجموعات الخطايا التى يبرزها الأنبياء للتنديد بها ، نستطيع أن نعرف شيئاً عن دوافع إدانة هذه الخطايا . :

وهذا يفتح المجال ، أمام إمكانية الوصول إلى استنتاجات ، من جهة مذنوبية الخطايا التى يهاجمونها ، ومدى جرمها .

وكما نستطيع أن نميز فى الأنبياء أنفسهم وجهة النظر الخاصة بكل واحد منهم ، إلى الخطية التى يدينها . ولذلك ، فسنتجه إلى دراسة المجموعات الكبرى من الخطايا التى يدينها الأنبياء ، ثم بعد ذلك يأتى دور الحديث عن النبيين اللذين يعلنان فى كتاباتهما وجهة نظرهما الخاصة فى الحكم على الخطية . .

الخطية القومية الشاملة :

إن الخطية التى يدينها الأنبياء ، هى فى واقع الأمر ، خطية قومية شاملة (عاموس ٢ : ٦ — ٨ ، ٣ : ١ ، ٧ : ١٥ ، ٨ : ٢) وحيث لا تكون الأمة كلها فى موضع الملامة ، فإن الهجوم يوجه إلى بعض الطبقات . ومع ذلك فهذه الخطايا ليست جماعية تماماً ، كما يظن البعض ، ذلك لأن التمييز بين طبقة وطبقة ، الذى يواكب هذه المعالجة الجماعية ، يبرهن لنا على أن الحكم على هذه الخطايا ، كيفى ، نوعى . والنوعية هنا ، تحمل فى ذاتها بداية الفردية . فإننا نجد تمييزاً بين المستبيحين ، والأغنياء الظالمين ، والزناة ، ومفسدى العدالة ، والسطحيين فى عبادة يهوه .

ومن الجانب الآخر نقرأ عن الأبرار ، والمحتاجين ، والمساكين ، والبائسين . (عاموس ٢ : ٦ ، ٧ ، ٥ : ١١ ، ١٢ ، ٨ : ٤) . وبينما نلتقى هنا بالحكم الجماعى على الخطية ، فإنه يقدم فى صورة نوعية . أما جماعية العهد القديم ، فهى تتأكد فى أنه ، حينما تأتى الكارثة ، فالبار يقاسى ، شأنه شأن المذنب الأثيم . ولكن هذه المشكلة قد حيرت فيما بعد إرميا ، وحزقيال . وكل ما علينا هو أن ندرك أن هناك تضامناً فى العقاب . وأننا ، فى متابعتنا لمبادىء الإعلان ، ينبغى أن نضع ، خلف تضامن الدينونة تضامناً فى الجرم والمذنوبية . ولو أننا لا نستطيع أن نضع هذا فى صورة تفصيلية ، ومن هنا يأتى السؤال عما إذا كانت النواميس الأخلاقية ، أم النواميس الطبيعية هى التى لها السلطان الأسمى فى حكم الكون .

والمشكلة يمكن أن تذهب إلى المدى الذى يتهاوى فيه الكيان العضوى للمجتمع . . وفى عصر عاموس فلم تكن هذه الصورة قد تبلورت بعد . أما فى عصر إرميا وحزقيال فالأمر أصبح مختلفاً ، وعندئذ ارتدى النقد ثوب الزعم بأن الأنبياء ، كانوا يقفون بمفردهم ضد الشعب . ولكن هذا مجرد افتراض فلقد كان الأنبياء يرون تدرجاً فى الحالة الأخلاقية ، والدينية للشعب ، ويؤكد هذا ، ما نادى به عاموس ، من أن غربلة ستحدث بين الشعب ، وهو يقول هنا ، لا للتعزية ، بل للتخويف . فهى غربلة قاسية ، نظير إنقاذ كراعين ، أو قطعة من الأذن ، من فم الأسد . (٣ : ١٢ ، ٩ : ٩ ، ١٠) قارن ما جاء فى إشعياء (٣ : ١٠) . وفى ميخا ، لا توجد نفس الصورة المميزة الواضحة بين الطبقات . ولكن هذا ليس سببه المغالاة فى التعميم ، بل لإدراك أنه لم يبق بعد إنسان صالح (٧ : ٢) .

أما فى هوشع ، فإننا نجد بوضوح ، بداية التعامل الفردى مع الخطية ، مثلما أعطى دفعة قوية أيضاً لتخصيص العهد للأفراد . (١٤ : ٩) .

فساد العبادة الطقسية :

ولقد كان فساد العبادة الطقسية ، هو أحد المنابع الكبرى للخطية ، التى هاجمها الأنبياء . وكما أسلفنا القول تفترض مدرسة ولها وزن أن الأنبياء قد قاوموا فكرة الذبائح ، وكافة الطقوس من أساسها ووصلوا إلى حد القول بأن الأنبياء لم ينظروا إليها على أن الرب هو الذى فرضها وهذا معناه أن الأسفار الخمسة لم تكن موجودة فى عصرهم . ومن المسلم به أن هناك بعض الشواهد تتحدث عن نواحى معينة عن العبادة الطقسية ولكن لا يمكن أن يكون ذلك ذريعة لتعميم هذه النظرية .

فقد أدينت التماثيل ، وكافة مظاهر الوثنية . (ميخا ١ : ٧ ، ٥ : ١٣ ، ١٤) . ووجه التوبيخ على فساد الكهنوت (ميخا ٣ : ١١) . وإننا لنجد فى عاموس (٢ : ٧) إشارة رهيبة إلى نوع من البغاء الدينى ، من المحتمل أنه كان يمارس فى الطقوس المتعلقة بعبادة الرب . وفى العدد الذى يليه (٢ : ٨) يمكن أن نجد وجه مقارنة مع ما ورد فى خروج . (٢٢ : ٢٦ ، ٢٧) .

على أن كل هذا لا ينبغى أن يعطى النقاد الذريعة للحكم على العبادة الطقسية ، فهذه التحذيرات ، التى تشير إلى أشكال معينة من الانحراف ، ينبغى أن نعزلها عن الفقرات التى يستند عليها النقاد فى نظريتهم المغاوطة فى إدانة الطقوس .

أما تلك الفقرات فهى (عاموس ٤ : ٤ ، ٥ : ٥ ، ٨ : ١٤ ، هوشع ٦ : ٦ ، إشعيا ١ : ١١ ، ميخا ٦ : ٦ — ٨) . أما فى الأنبياء المتأخرين ، فالفقرة التى يكثر اقتباس النقاد لها فهى إرميا (٧ : ٢١ — ٢٣) .

وفى محاولتنا أن نصل إلى مضمون هذه الفقرات ، فإنه من الضرورى ، بادىء ذى بدء ، أن نحترس مما يدافع به البعض ، من أن إدانة الأنبياء لهذه الطقوس كانت موجهة ضد الأساليب الخاطئة التى كانت تمارس بها ، وليس ضد الطقس نفسه . فهذا تفسير غير مقبول لأن الأنبياء لم يكونوا عادة يهتمون بالشكليات ، أو الصور الخارجية . إنهم يهتمون بالمبادىء التى لها معان روحية . فإذا كان عاموس (٤ : ٤ — ٥) يكشف عن تسيب فى الطقس بتقديم الخمير ، فذلك لأن هذا ضد الناموس (لاويين ٢ : ١١) . ولم يكن هذا هو ما يشجبه النبى ، ولكنه يستخدمه للسخرية من المغالاة فى الطقوس نتيجة عدم الاكتفاء بالمطالب العادية ، وبالمثل شجب الإعلان عن الذبائح المقدمة ، ليس لأن فى الناموس ما ينهى عن ذلك ، بل لأنه يقاب المبدأ الذى يراعى فى تقديم الذبيحة الحقيقية .

وفى النصف الأخير من العدد (٤) ، لم يكن جاب العشور كل ثالث يوم ، بدلا من السنة الثالثة ، هو انتقده النبى ، فلقد كان تقديم العشور كل ثلاثة أيام مستحيلا . ولكن الهدف هو السخرية من أولئك الذين يظنون فى أنفسهم أنهم أحكم من المكتوب ، وأكثر غيرة . وفى هوشع (١٠ : ١) نقرأ عن تكثير المذابح ، وهذا يحرمه الناموس . ولكن ما كان فى ذكر النبى هو الدافع الشرير الذى كان وراء ذلك ، حيث أن كثرة المذابح ، جزء من العبادة الوثنية ، تهدف إلى انقسام القلب وتشتته . (قارن عدد (٢)) :

ولذلك ، فحين يتجه المحافظون إلى القول بأن نقد الأنبياء موجه إلى طريقة ممارسة الطقس وليس إلى الطقس ذاته ، فإننا نجيب بأن هذا يتنافى مع الحقيقة ، كما أسلفنا فى السطور السابقة . فما يسخر منه النبى ، يكون

أحياناً مطابقاً للناموس ، وأحياناً أخرى غير مطابق له ، ولكن هذا لا يبرر ما يذهب إليه النقاد .

فحين نفحص الفقرات التى يستندون إليها ، فإننا نجد أن عدم موافقة الأنبياء على هذه الطقوس يستند على اعتبارات ثلاثة :

إما أن الطقس يمارس بصورة مادية ، وبروح تجارية بقصد إعطاء أكثر للحصول على عائد أكبر من الله بطريقة سحرية ، أو ما يشبه ذلك .

وإما أن الطقس يمارس ، بصورة لا أخلاقية شنيعة ، نظير الأمم ، تنأى به عن متطلباته الأخلاقية .

وإما أنه يستخدم لضمان النجاة من الدينونة الآتية . أو تفاديها بالكلية .

فإذا فحصنا الفقرات المذكورة ، فإننا سوف نجد واحداً أو أكثر من هذه الأسباب مما يبرر إدانة النبي لها .

١ – عاموس (٥ : ٢٥)

هنا نجد الله يقول : « هل قدمتم لى ذبائح وتقدمات فى البرية أربعين سنة يا بيت إسرائيل » .

البعض يفسر هذا على أنه احتجاج من جانب (يهوه) ، بأن رحلة البرية برهان على أن الذبائح لم تكن أساس إحسان الله لهم :

وهذا يعنى أن عاموس ، كان يعتبر رحلة البرية فترة رضى إلهى ، من نحو إسرائيل ، وهو ما لا يتفق مع الحقيقة ومع ما ورد فى الأسفار الخمسة .

ويعترف النقاد بأن هذه الفكرة موجودة فى هوشع وإرميا ، وبناء عليه لابد أنها كانت فى فكر عاموس أيضاً ، ولكنه استنتاج لا أساس له ، ويجب أن تفسر كلمات عاموس كما هى ، ومتى فعلنا ذلك ، فإنه ينشأ موقف جديد ، ويصبح معناها : « هل حاولتم ، بعد أن رفضتكم فى البرية ، إرضائى بالذبائح والتقدمات ؟ . فإن كنتم لم تكونوا أغبياء وقتئذ حتى تحاولوا ذلك فلماذا لا تحاولوا هذا الآن . ؟ » . — هذا التفسير يجعل من السؤال مجرد نفى لفعالية الطقس لاكتساب رضى الرب بعد أن أضاعته الخطية . ولكن الناموس نفسه يقف فى وجه هذا الافتراض ، حينما يعلن أن هناك خطايا لا تكفر الذبائح عنها لأنها ارتكبت بيد رفيعة (عدد ١٥ : ٣٠ — ٣١) . وهى نفس الخطايا التى ارتكبها جيل البرية ، وكذلك المعاصرون لعاموس . هذا التفسير يؤيده انتقال الله من صيغة السؤال ، إلى صيغة التأكيد فى عدد (٢٦) « بل حملتم خيمة ملوككم ، وتمثال أصنامكم ، نجم إلهكم الذى صنعتم لنفوسكم » وجود الفعل فى صيغة الماضى « حملتم » يعنى أن عاموس كان يعتبر فترة ، بها هذه الصورة الوثنية ، فترة تتسم بالرضى الإلهى ، ويقول البعض إن الفعل « حملتم » يمكن أن يكون عن المستقبل « سوف تحملون » . أى أنكم سوف تحملون كل تماثيل أصنامكم ، معكم إلى المنفى .

ومع أن هذا التفسير ممكن لغوياً إلا أنه يكون اعتسافاً فى التفسير لأنه يعنى أن رحلة البرية أثبتت أن الذبائح ليست ضرورية لسلامة موقفهم من الله ولذلك فستذهبون إلى السبى بأصنامكم . هذا منطق عجيب لا يتفق إطلاقاً مع موقف عاموس . بكل ما أبداه من حماس وغيرة فى توبيخهم :

إن ما يمكن أن يستفاد من هذه الفقرة هو أن الله يبغض أعيادهم ، ومواسمهم ، لأن مثل هذه الأشياء ، لا تجدى فى منع الدينونة ، كما يظن

الأغبياء ، ليست الذبائح ، بل الكفارة هى ما يرضى الرب : « ليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم » (عاموس ٥ : ٢٤).

٢ – إشعيا (١ : ١٠ – ١٧) :

أما لغة إشعيا هنا ، فهى أقسى من لغة عاموس . ولكنها نظيرها ، لا نجد فيها ما يدل على رفض الذبائح على إطلاقها فالكلمات (فى عدد ٥) « من طلب هذا من أيديكم » قد تبدو لأول وهلة ، أنها تعنى أن الله يقول لهم : « أنا لم أطلبها مطلقاً » ويكون معنى هذا نكران الإعلان الإلهى فيما يختص بالذبائح . ولكن حينما تضاف الكلمات « أن تدوسوا دورى » ، فإن المعنى يتضح .

فالتردد على الهيكل كثيراً لا يمكن أن ينعته إشعياء بأنه دوس لبيت الرب ، فإشعيا نفسه قد زار الهيكل كما يتضح من الأصحاح السادس ، وكم يبدو سخيفا أن نلصق بالنبى تهمة إدانة كل الأمور المذكورة هنا ، والصلاة واحدة منها ، ولا يمكن أن تكون من الأشياء التى يبغضها الله ، وهذا وحده يكفى لإثبات أن المقصود لم يكن هذه الأفعال فى ذاتها ، ولكن بعض ما كان يصاحبها من الأمور غير المقبولة فى نظر الله وهذا واضح من كلام النبى ، ففى عدد (١٣) يرد القول « لست أطيق الاثم والاعتكاف » . فحينما يبسطون أيديهم للصلاة يستر الله وجهه عنهم ، لا لأن الصلاة شىء خاطئ . ولكن لأن أيديهم ، التى يرفعونها فى الصلاة ، ملآنة دماً .

ينبغى أن نلاحظ أنه فى الأنبياء يتكلم الله بلغة الغضب الثائر فهل يطلب النقاد ، أن تتحول تلك الكلمات الملهمة إلى القول « مع أنى فى الأساس لا أرفض العبادة الطقسية ، بل بالحرى أطلبها إلا أنه فى حالتكم ، لا يمكن أن

أقبلها ، بسبب الطريقة التى تتقدمون بها إلى ، والحالة التى وصلتم إليها » إن ما أخفق النقاد فى إدراكه ، هو الصور البلاغية التى بها يدين الله تلك العبادة غير النقية .

٣ – هوشع (٦ : ٦) :

هنا نجد أن الفارق ، بين طرفى الجملة ، هو فارق فى الصورة وليس فى الجوهر . فالمعنى ليس أنه ، حينما يكون المجال مجال الرحمة ، فان الله يرفض كل ذبيحة (رحمة لا ذبيحة) وحينما يكون المجال مجال المعرفة ، معرفة ذاته ، تكون المفاضلة نسبية حيث لا ترفض الذبيحة كلية (معرفة الله أكثر من محرقات) هو فكر واحد فى الجملتين ، ولو أن التعبير اللغوى يبدو مختلفاً . والمقصود بالجملة الثانية : أريد أعمالا أكثر من مجرد الوعود . لذلك لا ينبغى أن تعتبر أضعف من « لا » الكائنة فى الجملة الأولى ، بل تفهم فى اتساق معها : الرب يريد معرفة الله ، وليس المحرقات . فالرفض مطلق فى كلتا الحالتين . ولكن النقطة هى على أى أساس يبنى هذا الرفض ؟ . والقرينة تقدم لنا الجواب فما يرفضه الله هنا ، هو أن تكون الذبيحة وسيلة من مقدمها لتسكين غضبه العادل . . وأن تكون بالتالى مقدمة دون توبة حقيقة . فحينما يكون إحسانهم كسحاب الصبح ، وكالندى الماضى باكراً ، فماذا تجدى التقدمة فى تحويل القضاء ؟ لذلك فالله يقرضهم بالأنبياء ، يقتلهم بأقوال فمه . وحينما تفسر الكلمات على هذا الأساس ، فى نور القرينة ، فإن النقاد لا يجدون فيها ما يسندون به أراءهم .

٤ – ميخا (٦ : ٦ – ٩) :

وعلى نفس النمط نجد أن كل شئ يتوقف على الفهم الصحيح لمرمى الحديث أن السؤال هنا : « بم أتقدم إلى الرب » هذا سؤال لا يسأله النبي نفسه ، بل واحد يمثل الشعب . فليس من المنطق منذ البداية أن ننتظر الجواب بالنفى ، وأن يكون هذا النفى تعبيراً عن وجهة نظر النبي : إننى لن آتى أمام الرب ، بشئ من هذه . ولكنه إذا كان سؤال مقدماً من الشعب ، فيجب أن نعرف أن المقصود به ، بكل احترام ، هو أن السائل يريد أن يعرف ، ما هى الطريقة المثلى للاقتراب إلى الرب ، تحت الظروف التى يحيا فيها ، وإلى أى مدى يذهب وكم يتكلف ؟ أما أسلوب الحديث فهو درامى . وتقدمة المتكلم فى عدد (٦) ، ترتبط بتوبيخ الرب لهم فى الأعداد (١ – ٥) فللرب مخاصمة مع إسرائيل . ومدار المخاصمة هو أن إسرائيل قد تنكرت لمراحم الله فى القديم . وجواباً لتهمة الجحود هذه ، يقدم النبى فى كتاباته ، صورة هذا المتكلم ، نيابة عن الشعب ، الذى يسأل كيف يقدم ترضية للقدير عن هذا الجرم المعترف به ؟ هل يعوض الرب بعبادة طقسية تذهب إلى أبعد الحدود ؟ وهل يسترخى الله بمثل ما يفعل الأممى من تقديم بكره عن معصيته ؟

ثم يدخل النبى متحدثاً ثالثاً ليجيب على الأعداد (٦ ، ٧) بالقول : « قد أخبرك أيها الإنسان ماهو صالح ، وماذا يطلبه منك الرب ، إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة ، وتسلك متواضعاً مع إلهك » .

فهل هذا الجواب يتضمن رفض الذبيحة كمبدأ ؟ إن الناموس نفسه ، لا يقول مطلقاً إن الذبيحة وسيلة كافية لاستعادة رضى الله . زيادة على ذلك ، ففكرة الاندفاع فى الطقس ، والمغالاة فيه ، للتعويض عن الأخطاء الماضية

مرفوضة تماماً فى نطاق التفسير السليم للذبيحة . إن الكلمات « قد أخبرك أيها الإنسان » لا تشير إلى زمن الخروج ، حتى تحمل الافتراض بأن هذا ماتلقنه إسرائيل فى ذلك العصر : رفض الذبيحة ، وبطلانها . إنها تشير إلى تعليم الأنبياء فى العصور المتأخرة .

ولقد قيل إنه فى البنود الثلاثة التى أوردها النبى ميخا ، خلاصة رسالة الأنبياء الثلاثة الكبار عاموس ، وهو شع ، وإشعيا . . أن تصنع الحق هو خلاصة رسالة عاموس ، وأن تحب الرحمة جوهر رسالة هوشع ، « وأن تسلك متواضعاً مع إلهك » هو محور رسالة إشعياء . . .

٥ – عاموس (٤ : ٤) :

لايمكن أن نقول ، إن الذبيحة فى عاموس (٤ : ٤) تسمى « ذنباً » فالآية : « هلم إلى بيت إيل واذنبوا ، إلى الجلجال ، وأكثروا الذنوب » قد تسمح بمثل هذا التأويل . ولكنها لا تستلزمه . فالخطية هنا ، ليست فى تقديم الذبيحة ، ولكن فى الصورة التى أتى مقدموها بها ، إلى بيت إيل ، وإلى الجلجال . فالذبح هناك ، تحت تلك الظروف ، هو ذنب والمغالاة فيها تكثير للذنوب . وبكل تأكيد ، لم تكن الذبيحة فى هذه الحالة ، كما كانت فى حالة إشعياء (١ : ١٣) تتضمن سلوكاً أخلاقياً معوجاً ، والقرينة فى عاموس ترينا ، أن الخطية كانت – لابد – شيئاً يكمن فى عملية تقديم الذبيحة ذاتها . إن الخطية التى إذدادت بكثرة تقديم الذبيحة ، لا تكمن فى الذبيحة ذاتها فعلاوة على الروح الطقسية الخاطئة ، التى كانت سائدة فى المذابح المذكورة ، ينبغى ألا ننسى أن الرب كان يعبد فى بيت إيل والجلجال فى

شكل تمثال ، وهذا وحده كان يكفى لبطلان ، بل ومذنوبية كل ذبيحة ، تقدم فى تلك الأمكنة . وهذا ليس معناه بطلان شرعية الذبائح فى الأساس ...

نفس الاعتبار ينبغى أن نضعه أمامنا ، فى تفسيرنا لما ورد فى عاموس (٥ : ٤ ، ٥) حيث نجد حداً فاصلا بين طلب الرب ، وبين طلب بيت إيل أو الذهاب إلى الجلجال ، أو العبور إلى بئر سبع . ففى المعابد » المذكورة ، لا وجود للرب هناك . لماذا ؟ ليس لأن الذبائح قد أحضرت إلى هناك ، لأنه فى عصر عاموس كانت هناك مذابح فى أماكن كثيرة أخرى . ولكن لأنه عن طريق هذه الوثنية الرسمية ، وما أضفى عليها من شرعية ، وما اتسمت به من تكرار الزيارة ، وتهافت الشعب بذبائحهم عليها ، قد أصبحت عنواناً على ما يسميه الأنبياء بالديانة الخاطئة . .

كما لا سبب يدعونا لأن نستنتج من عاموس (٨ : ١٤) ، (٩ : ١)، أن الأنبياء يعتبرون كل العبادة الذبائحية خاطئة . بل على العكس من ذلك ، نجد أن الآية الأولى ، تؤكد ما وصلنا إليه من أن عبادة التماثيل فى السامرة ، ودان ، وبير سبع ، تثير تهكم النبى : « فالحلف بذنب السامرة » لا يعنى الحلف بعقيدة السامرة ، أو عبادتها . فالحلف ، أو القسم ، يكون عادة باسم إلـه ، ونادراً ما يقسم الإنسان بعادة ، أو ممارسة . أما الخطية هنا فالأرجح أنها تمثال السامريين الذى ربما كان فى بيت إيل لأنها كانت المذبح الرسمى . وفى القول « يقولون حى إلهك ياداان » نجد تأكيداً لهذه النظرية بالنسبة لخطية السامرة . وفى المقطع الثالث نجد ما يشير إلى الحلف بشىء غير الله . فالعبارة هنا هى : « وحية طريقة بئر سبع » . وليس من السهل علينا أن ندرك ماهو المقصود « بالطريقة » هنا : أما استخدام كلمة «حية » فهو يجعلنا نرجح أنها إشارة إلى شخص ، ولكن لا دليل لدينا على وجود إله أو صنم يسمى «طريقة »،

وهناك من يظنون بأن « الطريقة » تعنى نوع الديانة الذى يمارس فى مكان ما أى أنها تعنى « طريقة العبادة فى بير سبع » ولكن استخدام كلمة « طريقة » للاشارة إلى الديانة ، لم يكن شيئاً شائعاً ، فى عصر عاموس . ومن الأرجح أن « طريقة بيرسبع » يعنى الحج إلى بئر سبع . ولكن مهما كان المعنى ، فإن الجملة لا يمكن أن تفيد إدانة الذبائح كمبدأ . . .

٦ – إرميا (٧ : ٢١ – ٢٣) :

رأينا أنه لا يوجد نبي من الأنبياء الأربعة السابق ذكرهم قد وجه النقد إلى الذبائح كمبدأ وفى كل الظروف . ويظن النقاد أنهم يجدون حجتهم القوية فى إرميا (٧ : ٢١ – ٢٣) يتحدث الرب هنا قائلا : « ضموا محرقاتكم إلى ذبائحكم وكلوا لحماً » ثم يردف ذلك بالقول ، بأنه حين أخرج الشعب من أرض مصر لم يكلمهم أو يوصيهم منجهة الذبائح . بل هذا هو ما طلبه منهم : « اسمعوا صوتى فأكون لكم إلهاً وأنتم تكونون لى شعباً ، وسيروا فى كل الطريق الذى أوصيكم به ليحسن إليكم » .

ومع ذلك ، فلأول وهلة نستطيع أن نرى كم يصعب على النقاد أن ينسبوا إلى إرميا القول بأن ناموس موسى لم يفرض عبادة طقسية على إسرائيل. وهؤلاء النقاد أنفسهم ، يزعمون بأن إرميا له يد فيما يلقبونه بالحركة الأصلاحية التى وضعت ناموس التثنية للشعب . والتثنية تحوى الكثير من الطقوس وهم يزعمون أن التثنية كانت محاولة للتوفيق ، أو الحل الوسط .

وأننا نسأل كيف يمكن للنبى أن يقوم بالحل الوسط ، فى قضية هى فى عرفه قضية مبدأ لا تقبل حلا وسطاً ، وهو إعتبار الذبائح خطية بحسب فكرهم أما ولها وزن فيعتقد أن إرميا قد انسحب من هذه الحركة الاصلاحية ، ويرى

فى (٧ : ٨) إشارة إلى رأيه فى هذه الحركة : « كلام الكذب الذى لاينفع » بعد أن تخلى عنها — ولا يمكن أن يكون هذا حكم إرميا على ماضيه فى هذه الحركة .

وفى (١٧ : ٢٦) ، نجد النبى يتنبأ أنه فى حالة طاعتهم لناموس السبت ، فإن الرب يحسن إليهم ، فيأتى الناس من جميع جهات البلاد ليقدموا للرب محرقات ، وذبائح ، وتقدمات ولباناً وذبائح شكر . وفى (٣٣ : ١١) سوف تتردد فى أورشليم ، أصداء الفرح والهتاف . . أصوات أولئك الذين يأتون بذبائح الشكر إلى بيت الرب . فماذا يقول النقاد فى هذا ، إن كان إرميا يرفض مبدأ الذبيحة ؟

وبالرجوع إلى الأصحاح التاسع عشر من سفر الخروج نجد السبيل لفهم ذلك . ففى أول مرة يتحدث الرب لإسرائيل ليعطيهم العهد (بيريت) ، وقبل إعطاء الوصايا العشر ، لم يذكر الله شيئاً عن الذبائح ، وبنى كل الاتفاق بينه وبين الشعب على ولائهم وطاعتهم له (خر ١٩ : ٥) وإذ نفهم كلام إرميا على هذه الصورة ، فاننا ندرك أن ما يريده النبى هو التأكيد بأن العهد لم يقم أساساً على الذبائح بل أن الذبائح قامت على أساس العهد . .

ولا يوجد فى كتابات الأنبياء دليل واحد على أنهم قد أدانوا الذبائح ، ويتضح ذلك بصورة أقوى من ملاحظة العبارات التى لايخالطها الشك ، والتى يدينون فيها بعض المظاهر المتعلقة بهذه العبادات ، ففى هوشع (١٠ : ٨) تسمى مرتفعات السامرة « خطية إسرائيل » وفى هوشع (١٠ : ١٠) يذكر أن الإسرائيليين مرتبطون بإثمهم أى بالعجلين المقامين فى دان وبيت إيل . . وفى ميخا (١ : ٥) نقرأ — فى توافق مع هذا — : ماهو ذنب يعقوب —

وما هى مرتفعات يهوذا » ؟ وكل هذه أشياء خاطئة كانت تصاحب تقديم الذبائح .

ثم ماذا يقولون عن الكثير من العبارات فى سفر المزامير وخاصة المزامير التى ترجع بها مدرسة النقد إلى تاريخ لاحق للسبى . والتى ، من وجهة نظر النقد ، لايمكن أن يكون معناها نكران السلطان الإلهى لنواميس الذبائح (قارن مزمور ٤٠ : ٦ ، ٥٠ : ٧ – ١٥ ، ٥١ : ١٦ – ١٩) . إن كانت مثل هذه الأقوال يمكن أن توجد مع الإيمان بالاستحسان الإلهى للذبائح ، والقيمة الدينية لها ، حينما تقدم فى الروح السليمة ، فلا يوجد هناك أدنى سبب يدعونا إلى أن ننكر نفس الاتجاه الفكرى ، فى حالة الأنبياء . . .

الخطية الاجتماعية :

وكما يدين الأنبياء خطية إسرائيل الطقسية فإنهم يدينون ، خطيتها الاجتماعية . ولقد استحوز هذا على اهتمام الباحثين ، بسبب إتجاه الديانة فى الوقت الحاضر للمشاكل الاجتماعية ، على أننا لا ينبغى أن نتوقع ، أنواراً قوية تسلط ، من هذا الجانب ، على كافة مشكلاتنا الاجتماعية والاقتصادية ، فشتان ما بين ظروفهم وظروفنا . فالمشكلات الاقتصادية ، فى أوقاتنا الحاضرة ، تنشأ – إلى حد بعيد – عن أسباب تجارية ، وصناعية . أما شعب إسرائيل فلم يكونوا مجتمعاً صناعياً ، أو تجارياً ، ومشكلات العلاقة بين رأس المال ، والعمل ، لم يكن لها وجود عندهم . مثال ذلك ، ما نجده فى القانون ، الذى يحرم الربا ، بين الإسرائيلى والإسرائيلى ، بينما يبيحه فى التعامل مع الأجنبى . فما يباح على أساس اقتصادى ، يمنع ، ويحرم على أساس ثيوقراطى . أى أن هناك قانوناً لشعب الله ، يسمو على الحقوق

الاقتصادية . (خروج ٢٢ : ٢٥ ، لاويين ٢٥ : ٣٦ ، تثنية ٢٣ : ٢٠ ، حزقيال ١٨ : ٨) وعلى ذلك فوجوه الشبه بين ما كان قديماً ، وما نمارسه حديثاً قليلة .

وقد تكون الحالة الاستثنائية هى مانسميه « مشكلة المدينة » . فالنبي عاموس ، والنبي ميخا ، على وجه أخص ، يعترفان بأن المدينة ، فى الوقت الذى تتجمع فيها الأنشطة المنوعة ، تتركز فيها أيضاً إمكانات الشر (عاموس ٣ : ٩ ، ميخا ١ : ٥) . ففى العاصمة تتركز كل الخطايا . ولذلك فمصير المدن ، فى المستقبل إلى الفناء (ميخا ٢ : ١٠ ، ٣ : ٨ ، ٤ : ٩ ، ١٣ ، ٥ : ١٠ ، ١٣) . وعندئذ ، سوف يهنأ كل واحد بجلسته الهادئة فى الريف تحت كرمته وتحت تينته ولا يكون من يرعب (٤ : ٤) أما مخارج المسيا الملك ، فلن تكون من مدينة أورشليم . بل من قرية بيت لحم ، مثلما جاء داود قديماً .

ولكن حتى مع هذا التشابه النسبى فى مشكلة نلمسها فى وقتنا الحاضر ، هناك أوجه خلاف . فالنبى لا يضع فى حسبانه مشكلة الانفجار السكانى التى نعانى منها الآن . إنها الشرور الأخلاقية التى تتضخم ، وليس السكان ، وليس من يحاول أن يحد منها ولو جزئيا . زد على ذلك إن المدن ، ملعونة ، لأنها ، بسبب حصونها ، وقلاعها ، أدوات لإثارة الحروب وخلق روح الثورة والتمرد ، وعدم الاتكال على الله . (ميخا ٥ : ١١ ، قارن تكوين ٤ : ١٧). أما ثورة النبى على الحروب ، فالدافع إليها ليس الأسباب الإقتصادية ، والإنسانية التى نضعها نحن فى إعتبارنا فحسب بل الدافع الأقوى هو دافع

دينى : إن إسرائيل ينبغى أن تتكل على الله لا على قوتها . وبطبيعة الحال ، السلام أفضل من الحرب . وفى صورة الأيام الأخيرة ، كما فى إشعيا (٢) ، ميخا (٥) ، نجد السلام له المكان الأول حينما يطبعون سيوفهم سككاً ورماحهم مناجل . . أما إدانة الأنبياء لخطية إسرائيل الاجتماعية ، فإنها لا تكمن أساساً فى دوافع إنسانية ، مع أن العنصر الإنسانى ، موجود لأنه قديم ، قدم الثيوقراطية . فالناموس يحتضن الفقير ، والذى لا معين له تحت رعايته . وتتمشى مع هذا تماماً صورة المؤسسات الثيوقراطية ، مثل الملكوت ، التى تحمل طابعاً خيراً إنسانياً . ونجد هذا واضحاً ومتطوراً فى الأنبياء . فتوبيخهم للخطية الاجتماعية ، يرتبط بالتفرقة ، بين الغنى والفقير ، والقوى ، والضعيف . تلك التفرقة التى كانت ، فى كافة العصور أحد أعراض الأدواء الاجتماعية : (عاموس ٢ : ٧ ، ٤ : ١ ، ٥ : ١١ ، ٦ : ٤ — ٦ ، ٨ : ٤ ، ميخا ٦ : ١٢) . وأننا لنستمع إلى نغمة العطف الإلهى ، واضحة فى هذه الأقوال . ولكن الأنبياء لا يحتمون على وجود الغنى والفقير ، فكل الأنبياء يعرفون ما جاء فى سفر الأمثال (٢٢ : ٢) . بل أن نظام الرق لا نجد له نقداً .

وفوق هذه النغمة الانسانية ، ترتفع نغمة النقد المرير ، للمظالم الاجتماعية ، التى ترتفع ، على هذا الاعتبار إلى الدائرة الدينية . ذلك لأن الظلم خطية ضد الله . والنتائج المؤلمة — من وجهة النظر الإنسانية — لا يمكن أن تعادل — فى نظر النبى — المضمون الدينى الرهيب للظلم .

فليست الظروف التى فيها يظلم الغنى الفقير ، هى التى يثور عليها النبى ، ولكن الذى يملأ قلبه بالمرارة ، هو تعدى الإنسان الظالم ، على الرب وحقه ولذلك فان ظاهرة هذا السلوك من جانب الأغنياء ، هى ما يدينه النبى

بهذه العبارات الشديدة ، حتى ولو لم يكن فى ذلك السلوك مساس بحقوق الفقراء ، أو مصير الضعفاء .

أما عاموس فإنه لا يقتصر على إدانة العنف والاغتصاب فى القصور ، ولا المظالم والشغب فى السامرة التى بدوا فيها ما كان يجرى بين المصريين ، وقبائل الفلسطينيين ، (٣ : ٩ ، ١٠) ، ولكن يدين أيضاً الترف الزائد الباطل للأغنياء ، الذين ينامون على أسرة من العاج ، ويأكلون الأطايب فى الولائم ، ويندفعون من شرب الخمر ، ويدهنون بأفخر العطور ، ويبنون لأنفسهم قصوراً للشتاء ، وبيوتاً للصيف . ولكنهم – وهذا هو موطن الداء – فى كبريائهم وتنعمهم ، قد نسوا حالة شعب الله المرة ، ولم يكترثوا بآلام يعقوب .

إن النبى لا يهاجم الغنى فى حد ذاته ، ولا يتكلم عن الأثقال الاجتماعية ، مثل الضرائب الباهظة ، وطرق جبايتها القاسية ، ولكن عن كرامة الله المهانة فى أشخاص شعبه ، وعبيده . ولقد كان عاموس نفسه من الطبقة الفقيرة . ولكننا لا نستمع إلى نغمة من الحسد ، فى إدانته للأغنياء . إن محور حديثه هو أن الغنى ، يغطى عينى صاحبه بغشاوة كثيفة تجعله يعمى عن كل حاجة روحية . وأننا لنجد نفس المنطق فى إتهامات إشعياء للأغنياء ، على الرغم من أن نشأة إشعياء تختلف كل الاختلاف ، عن نشأة عاموس ومستواه الاجتماعى لأن إشعياء كان من البيت الملكى . فليس الغنى ، أو الجاه ، فى حد ذاته خطية : الخطية تكمن فى نهم الإنسان ، وجشعه حتى يضحى بكل اعتبار آخر ، ويدوس كل القيم (عاموس ٨ : ٤ ، ٥) .

كل هذا هام للغاية . ذلك لأنه يبين لنا الفارق بين رسالة النبي الاجتماعية ، وبين ما يحدث الآن من المواعظ الاجتماعية . فبالنسبة للنبي يكمن الخطأ فى السلوك الاجتماعى الخاطئ ، أما بالنسبة للواعظ الاجتماعى العصرى ، فاهتمامه الأول هو بالأضرار الاجتماعية الناجمة عن ذلك السلوك والأنبياء ينظرون إلى الحقائق فى صلتها بالله ، وفى قياسها بالمقاييس المطلقة ، للأخلاق والدين . أما علماء الاجتماع العصريون ، فيضعون فى الاعتبار أولا وأخيراً صالح الإنسان — أن ينظر إليه الأنبياء ، هو العامل الدينى فى العامل الاجتماعى . أما ماينظر إليه الاجتماعيون فهو الجانب الاجتماعى فقط ، بغض النظر عن الجانب الدينى . وما سبق ينطبق على جميع الأنبياء فى تلك الفترة التى تتحدث عنها . وبقى علينا أن ندرس الفكر الدينى عن مشكلة الخطية لاثنين من الأنبياء ، ترك كل منهما طابعه الخاص على مفهوم هذه المشكلة وعلاجها . وهذان هما هوشع ، وإشعياء ، وسنعرض لتعليم كل منهما عن الخطية ، على حدة :

عقيدة هوشع عن الخطية :

أما بالنسبة لهوشع ، فإن الذى يشغل فكره عن كافة جوانب هذا الموضوع ، هو مفهومه عن يهوه كالرب ، « الزوج » لإسرائيل . على هذا الأساس ، وفى نطاق هذا المفهوم ، ينظر هوشع إلى خطية إسرائيل ضد الرب . فالخطية بالنسبة له ، هى القصور من جانب إسرائيل ، وعما ينبغى أن تكون عليه من المحبة والاخلاص الزوجي . أما حكمه عليها فهو هذا : « لا أمان ، ولا إحسان ، ولا معرفة الله فى الأرض » (٤ : ١) . وعلى ذلك فإنه يصف خطية إسرائيل بأنها غدر وخيانة (٥ : ٧ ، ٦ : ٧) . إنها التكلم بالكذب ضد يهوه (٧ : ١٣) الإحاطة به بالكذب والمكر

(١١ : ١٢ ثم ٧ : ١٦ ، ١٠ : ٢) ، فلم يتعد الشعب على نواميس الرب بل اعتبروها « شيئاً غريباً » . كان هذا هو شر سلوكهم ، إنهم ينكرون إلتزامهم بالطاعة لله كربهم . (٨ : ١٢) . إن خطيتهم تكمن فى اخفاقهم فى أن يحترموا الرب ، وأن يخافوه ، وأن يعرفوه . لقد تركوا الرب ولم يعودوا يلتفتون إليه . (٤ : ١٠) .

نفس الفكرة تنطوى تحت الصورة التى يتحدث فيها هوشع عنهم ، بأنهم عبدوا آلهة غريبة . وهو يدعو ذلك « زناً » وأحياناً يبدو وكأن المقصود هو المعنى الحرفى للكلمة ، كما جاء فى (٤ : ١١) « الزنى والخمر ، والسلافة تخلب القلب » . هنا الإشارة ولا شك ، إلى البغاء ، كما كان يمارس فى المعابد الوثنية ، قارن (عاموس٢ : ٧) . ولكن فى هوشع (٤:١٢) « روح الزنى » هو وصف تصويرى لاتجاه الشعب إلى الأصنام . أما السبب الرئيسى لهذا ، فهو يكمن فى الأنانية الحسية : لقد حولت إسرائيل عواطفها عن الرب . وكلما كان يدعوهم إليه كلما كانوا يزدادون زيغانا عنه . كانوا يذبحون للبعليم ، ويبخرون للتماثيل المنحوتة (١١ : ٢) . لقد نسوا أن الرب هو الذى شفاهم (١١ : ٣) . لقد انتفخ قلبهم ، ونسوه . (١٣ : ٦) . ونسبوا إلى البعليم كل ما أعطاهم الرب « أن ذهب وراء محبى ، الذين يعطون خبزى ، ومائى وصوفى ، وكتانى ، وزيتى ، وأشربتى » (هو ٢ : ٥) .

لقد كان على إسرائيل أن تحب يهوه فوق كل شئ ، لأنه الرب وهى تحب عطاياه ، لأنها نابعة منه تعبيراً عن محبته . ولكن إسرائيل اهتمت بالعطية ، ونسيت المعطى . « يذبحون على رؤوس الجبال ويبخرون على التلال ، تحت البلوط ، واللبنى ، والبطم ، لأن ظلها حسن » (٤ : ١٣) .

أما أقراص الزبيب التى يحبونها (٣ : ١) فهى إشارة إلى عبادتهم ، وطقوسهم الحسية . ولأنها نتاج الجسدانية ، لذلك فهى تزدهر فى وقت الامتلاء والفيض: « إسرائيل جفنة ممتدة ، يخرج ثمراً لنفسه . على حسب كثرة ثمره قد كثر المذابح . على حسب جودة أرضه ، أجاد الأنصاب » (١٠ : ١) . ولكن حينما ينتهى عهد الازدهار ، والفيض يتحول الاتجاه إلى إله آخر « فتقول أذهب وأرجع إلى رجلى الأول ، لأنه حينئذ كان خير لى من الآن » . هوشع (٢ : ٧) :

أما من جهة الطقوس ، فإن هوشع ، يدين الروح الأنانية التى بها تمارس . وهذا السبب واحد : أنها تفسد الصلة بين إسرائيل الرب ، فى الأساس . وهذا الأسلوب من الهجوم العنيف يتميز به هوشع . فما يقدمه أفرايم لا يزيد عن عاطفة عابرة . إن إحسانهم كسحاب الصبح ، وكالندى الماضى باكراً . (٦ : ٤) . والرب من جانبه لن يقبل مثل هذا التعبد لأنه نوع من عبادة الأوثان . ولذلك فالنبى يقول ، إنها أحبت أجرة البغاء الدينى ، على جميع بيادر الحنطة . وباعت نفسها للآلهة الغريبة لأجل ثمر الأرض (٩ : ١) .

ونفس المبدأ ينطبق على فكر هوشع ، بالنسبة لخطية إسرائيل السياسية ، والاجتماعية . والنبى يكتشف الصلة بين خيانة الشعب للرب ، وبين الانحلال الذى ساد كافة الروابط الاجتماعية ، هذا هو تتابع الأفكار فى (٤ : ١ ، ٢): ولأن الأمانة والاحسان من نحو الله ، ومعرفة الله ، قد زالت من الأرض ، لذلك فالمعاملة بين الإنسان والإنسان لم يبق فيها إلا الحلف ، وكسر العهد ، والقتل ، والسرقة ، والفسق . وحيث لا يحتفظ الاتحاد بين الإنسان وبين

الرب بقداسته ، فربط الزوجية أيضاً قد تمزقت . إن الشهوات الحسية ينتج عنها الزنى الروحى ، والزنى الروحى ينجم عنه الزنى الجسدى . . (٤ : ١١ ، ١٤)

أما خطية السعى وراء الغنى ، والتنعم ، التى يدينها عاموس لأسباب أكثر وضوحاً ، فإن هوشع يرى فيها إنحرافاً عن محبة الرب . هذا ما ينبغى أن نفهمه من (١٢ : ٧ — ٩) ، حيث يدين الرب إسرائيل ، بسبب هذه الخطية ، ثم يعلق بوضوح : « أنا الرب إلهك من أرض مصر » . أى أنا الرب الذى بقيت أميناً لك ، منذ أيام مصر ، أما أنت فقد أصبحت غير أمين : لقد أصبح إسرائيل ، نظير الكنعانيين ، أو الفينقيين ، تجار العالم القديم ، فنسوا دعوتهم الثيوقراطية ، فى إنشغالهم بالتجارة . أما تجارتهم فكانت تجارة الخداع والظلم . . بيدهم موازين غش . . (١٢ : ٧) ؟

وأخيراً ليس من الصعب علينا أن نرى تأثير نفس المبدأ فيما يقوله هوشع عن خطية إسرائيل السياسية . أما الخطية المميزة فى نظره ، فهى « عظمة إسرائيل » (٥ : ٥ ، ٧ : ١٠) هذا التعالى نابع من الاتكال على الذات وهو ما يتعارض مع روح الاتكال ، التى ينبغى أن يتميز بها السلوك تجاه الرب . وفوق كل شئ ، هو عمل من أعمال الخيانة ، حينما يتجه أفرايم إلى طلب معونة أشور ، بينما الله هو مخلصه (٥ : ١٣) ، وإذ يترك الرب مرة ، يصبح قلبه خالياً من الولاء لكل إرتباط فبينما هو يتآمر مع أشور ، يسعى فى نفس الوقت للحصول على معونة مصر (٨ : ٩ ، ١٢ : ١) وهو نظير الحمامة الغبية الرعناء ، يدور على نفسه « يدعون مصر يمضون إلى أشور » (٧ : ١١) . إن هوشع لا يتحدث عن الإيمان فى صيغة إيجابية صريحة ، نظير إشعياء . ولكن توبيخه لكبرياء وغرور إسرائيل ، دليل على أنه كان يعلم حقيقة جوهر النعمة .

ووسط خطايا إسرائيل السياسية يسلط هوشع الأضواء بقوة على الطريقة التى يتصرفون بها إزاء المملكة لا لأن النبى يرفض فكرة المملكة فى المبدأ كما يعتقد بعض المفسرين ، وذلك ببتر ما ورد فى (٣ : ٥) عن قرينته ، حيث تفيد الفقرة أن هوشع كان يرى أن بيت داود هو الوريث الشرعى الوحيد للملك ، وهو لم يوجه النقد إلى أى ملك من ملوك الشمال لأسباب فردية ، فالتعبيرات التى يستخدمها تعبيرات عامة . فالذى يهمه ، ليس ما يفعله الملك ، ولكن ما يفعله الشعب مع الملك ، والملكيه . هذا هو ما يقاومه النبى .

أما مقاومته فعلى أساس أن هذا الموقف مبنى ، على موقف خاطئ من نحو الرب . (٨ : ٤ ، ١٣ : ١٠) فلقد تأسس النظام الملكى ، بدافع غرور إسرائيل . وهذا لا ينطبق فقط على الملوك المتأخرين ، الذين توالوا الواحد بعد الآخر ، بل على جميع الأسر المالكة التى عرفتها مملكة الشمال ، بل أن هوشع يتجه بنفس النقد ، إلى ملكية شاول ، لأنها نبعت من نفس الروح (٩ : ٩ ، ١٠ : ٩) . مملكة داود وحدها ، هى التى لا ينطبق عليها هذا النقد ، ذلك « لأن الرب هو الذى أقامها وسيلة للخلاص الذى أراده لشعبه » :

وإننا لنجد هوشع ، من منطلق مفهومه عن الخطية ، كخيانة للرب يصل إلى إدراك أعمق لطبيعتها ، كقوة مستعبدة ، أكثر وأخطر من أن تكون أفعالا فردية من التعدى . إنها نزعة تجعل ضحيتها ، غير قابلة للاصلاح (٥ : ٤ ، ٧ : ٢) فروح الزنى فى باطنهم ، يجعلهم يجنحون إلى الارتداد (١١ : ٧) « أفرايم خبز ملة لم يقلب » إنه يبقى هكذا — بغير مبالاة — على الجانب الخاطئ الذى قد احترق مهما كانت النتائج قاسية رهيبة .

عقيدة إشعياء عن الخطية :

فإذا أتينا إلى إشعياء ، ومفهومه عن الخطية ، فإننا نجد أن له وجهة نظره الخاصة به . وفى واقع الأمر ، نجد أن عقيدته ، هى أعمق إعلان فى العهد القديم ، يحدثنا عن الخطية ، فحيث ينادى هوشع ، بالعهد الزوجى ، نجد أن فكر إشعياء يدور حول جلال الله ، ومجده . فالخطية تظهر له ، قبل كل شئ ، إهانة لكرامة الله . على هذا الأساس يدين إشعياء كل العبادات الوثنية بين الشعب. وعلى هذا الأساس أيضاً ، رفض الله شعبه لأنهم امتلأوا روح عرافة من المشرق وهم عائفون كالفلسطينيين (٢ : ٦ ، ٨ : ١٩) . لاحظ جيداً ، العنصر الكريه بالنسبة لإشعياء ، فى خطية من هذا النوع . إن استخدام مثل هذه الأساليب استهانة بالرب . فمن حقه أن يقدم كل تعليم ، وكل معرفة من هذا النوع لشعبه — عليهم فقط أن يسلكوا فى نوره متفتحين لتيار الحق الإلهى (٢ : ٥) . إن المثل الأعلى فى فكر النبى ، هو أن يحيا إسرائيل فى مجموعه ، فى صلة لا تنقطع مع الرب ، الأمر الذى يحيا فيه هو : لاحظ صيغة الجمع فى عبارة « فنسلك ». أما ما لديهم ، أو يتصورون أنه لديهم ، إنما هو صورة مشوهة للاعلان . .

وعلى نفس النمط أيضاً ، فإن الوثنية ، هى صورة مشوهة (كاريكاتير) للديانة ، تهين الله ، ولا تكرمه . امتلأت أرضهم أوثاناً ، يسجدون لعمل أيديهم ، لما صنعته أصابعهم (٢ : ٨) أن يستبدل شعب الله الإله الحى ، بصنم جامد لا حياة فيه ، صنعته أيديهم ، يبدو للنبى قمة عدم الاحترام ، والتحلل من الديانة . أما من جهة تأثير ، مثل هذه الخطية على صاحبها فهى أنها تحط من قدره ، وتنزل بمستواه (٢ : ٩) . إن عظمة الإنسان الحقيقية

تكمن فى خدمة الرب وإذ يهجر الإنسان ، خدمة الله ، إلى خدمة الأوثان ينحط مستواه . فالأوثان ، هى على النقيض من كل ما يمثله الله . فإن كان الله هو القدوس ، فالأوثان هى النجاسة الايجابية المجسمة . ولذلك ، يجب إحتقارها وطرحها باعتبارها شيئاً نجساً (٣٠ : ٢٢) .

ومع ذلك ، فليس عن طريق أى نوع من العرافة الوثنية أو عبادةالأصنام فحسب ، أهان إسرائيل الرب . ففى (٢ : ٧) نقرأ أن الغنى ، والترف الزائد ، والاعتزاز بالقوة العسكرية قد أسهمت هى الأخرى فى هذا المجال . فالحياة الصاخبة المترفة يدينها إشعياء على أساس أنها تجعل الانسان ينسى خالقه ، وتدفعه إلى التهاون بوصاياه ، وإنكار شرائعه . فأولئك الذين يبكرون صباحاً يتبعون المسكر ، ويتأخرون فى العتمة ، تلهبهم الخمر ، الذين ولائمهم يصاحبها العود والرباب والدف والناى ، هم الذين لا ينظرون فعل الرب ، وعمل يديه لا يرون . أما فعل الرب هنا ، فهو فعله فى التاريخ ، ما يقوم به بالنسبة لشعبه . أن كل إنسان متدين ، عليه أن يفتح عينيه ، وأذنيه جيداً لمنطق الأحداث فى التاريخ . فهنا يعلن إشعياء بأن التاريخ هو إعلان الرب ، لا مجال فيه للصدفة ، أو التشويش. ومن واجب النبى أن يراقب تطورات الأحداث . ولو كان شعب إسرائيل قد أدرك هذه الحقائق ، لأسرع فى إعداد نفسه لما عساه سيأتى ، ولكان فى هذا نجاته . ولكن الآن الشعب قد أخطأ إدراك ذلك وكان مصيره السبى . « لذلك سبى شعبى لعدم المعرفة » .(٥ : ١٣) .

ويتحدث إشعياء مرة تلو مرة عن خطية المسكر (٥ : ١١ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٢٢ : ٢ ، ١٣ ، ٢٨ : ١ ، ٣ ، ٧) . والفقرة الأخيرة من هذه الشواهد ، واقعية فى تصويرها حفلات المسكر التى انغمس فيها الكهنة والأنبياء . والنبى

هنا لا يدين استخدام الخمر ، بل على النقيض من ذلك ، نجد أن كثيراً من تشبيهاته الجميلة مستقاة منها . (١ : ٢٢ ، ص ٥ ، ١٦ : ٨ — ١٠ ، ١٨ : ٥، ٢٥ : ٦) ولكن الوصول إلى حالة السكر شيء مهين ، يحط بكرامة الإنسان وتدينه ، ويطمس إدراك الحقائق الروحية فى الإنسان ، ويصل به إلى مرتبة الحيوان . « ولكن هؤلاء أيضاً ضلوا بالخمر ، وتاهوا بالمسكر . الكاهن والنبى ، ترنحا بالمسكر ، ابتلعتها الخمر ، تاها من السكر ضلا فى الرؤيا ، قلقاً فى القضاء » (٢٨ : ٧) .

خطية أخرى بارزة ، يتحدث عنها إشعياء ، هى الكبرياء . وإشعياء يتحدث عن النظرات المتشامخة .. وعن رفعة الناس (٢ : ١١ ، ١٧) وعن إشياء متعالية ومتعظمة ومتكبرة . (الأعداد ١٢ — ١٥) . أما بنات صهيون فإنهن « يتشامخن و يمشين ممدودات الأعناق وغامزات بعيونهن . . (٣ : ١٦) إن عظمة وكبرياء الإسرائيليين يجب أن تذل « افرايم وسكان السامرة القائلون بكبرياء ، وعظمة قلب : قد هبط اللبن ، فنبنى بحجارة منحوته ، قطع الجميز فنستخلفه بأرز (٩ : ٩ ، ١٠) . أما عن الكبرياء الفكرية فهو يقول « ويل للحكماء فى أعين أنفسهم والفهماء عند ذواتهم » (٥ : ٢١) كما يدين أيضاً كبرياء الثروة أن إشعياء بطبيعته الشاعرية ، يتجاوب مع كل شيء جميل. ولكنه يدين ثياب بنات صهيون . وفضتهن وذهبهن وكل صورة الجمال التى يصنعها فى (٣ : ١٦ — ٢٤) . فالجمال ، حينما ينظر إليه بأعين لا ورع فيها ، يجتذب القلب بعيداً عن الجمال الإلهى ، وكل ما يرفع المخلوق ويجعله محط الانظار ، هو شر . والكبرياء والغرور يرتبط أحدهما بالآخر . فالكبرياء غرور وبطل حيث لا توجد قيمة حقيقية وراءها .

والكبرياء ليست وقفاً على الإسرائيليين وحدهم . فبالنسبة لإشعياء لا فرق بين أن يكون المتفاخرون عظماء اليهودية ، أو ملوك المشرق الأقوياء . ولأن الأشوريين يدعون أنهم بقدرة يدهم قد فعلوا كل هذا ، وبحكمتهم قد نقلوا تخوم شعوب ، فسوف يعاقب الرب ثمر عظمة قلب ملك أشور وفخر رفعة عينيه (١٠ : ١٢) أما أشنع صورة لخطية الكبرياء عند إشعياء ، فهى خطية ملك بابل ، الذى قال فى قلبه : « أصعد إلى السموات . أرفع كرسى فوق كواكب الله وأجلس على جبل الاجتماع (الجبل الأسطورى الذى يجتمع فيه الآلهة) . فى أقاصى الشمال أصعد فوق مرتفعات السحاب . أصير مثل العلى (١٤ : ١٣ ، ١٤) . إن الكبرياء فى جوهرها هى صورة من تأليه النفس . إنها خطية الشيطان . ولقد تجسمت هذه الخطية ، رمز الشيطان ، فى ملك بابل . (قارن ١٤ : ١٢ ، رؤيا ٩ : ١) . ولأن الملك هنا يخاطب بلقب كوكب الصبح ، أو زهرة بنت الصبح ، فقد انتقل لقب « الزهرة » (لوسيفر) إلى الشيطان .

كما أن النبى يوبخ على أنواع أخرى من الخطية ، مثل الجشع ، والظلم (٣ : ١٢ ، ١٥ ، ٥ : ٨ ، ٢٣) . وقد عرفنا هذه أيضاً فى عاموس وهوشع . إن النجاح المادى فى العصور الأولى لخدمة إشعياء ، كان من أقوى العوامل التى ساعدت على تغلغل ذلك البشر . لقد كان الإسرائيليون فى القرون الأولى من استقرارهم فى أرض كنعان ، يعملون فى الزراعة ، ثم نشأت طبقة من التجار ولكن ظلت الزراعة هى عماد المجتمع ، وكانت زيادة الثروة تعنى امتلاك مساحات شاسعة من الأرض فابتلع الأغنياء الفقراء ، وطردوهم من أراضيهم : لاحظ أن استخدام الأرض بين الإسرائيليين ، كان له مدلوله الدينى . فالرب وحده هو مالك الأرض كلها . إنه يعطى الشعب حق

الانتفاع بالأرض ، أما تجميع الأراضى فى أيدى حفنة قليلة ، فلم يكن شراً أخلاقياً فحسب ، لأنه تم عن طرق دنيئة ، أو وباء اجتماعياً لأنه يخلق فوارق كبيرة ، بل كان شراً دينياً ، لأنه حرم الفقير من أساس وجوده الدينى ، حرمه من أرضه فلم يعد فى مقدوره أن يأتى بعشوره وباكوراته وذبائحه، لم يعد فى طاقته أن يشترك فى المواسم والأعياد . ولذلك فان إشعياء ، يدعو بالويل على أولئك الذين يصلون بيتاً ببيت ليسكنوا وحدهم فى وسط الأرض (٥ : ٨) . والدليل على أن إتجاه إشعياء فى هذا الهجوم ، هو إتجاه دينى نراه بوضوح فى (٣ : ١٣ — ١٥) حيث نجد الرب يدخل فى محاكمة مع شيوخ الشعب ، لأنهم أكلوا الكرم . والأصحاح الخامس يلقى ضوءاً على هذا : فالكرم هو كرم الله، الفقراء هم شعب الرب . من هنا نستطيع أن نكتشف الصيغة الدينية التى اصطبغت بها الكلمة تدريجياً راجع ١٠ : ٢ ، ١١ : ٤ ، ١٤ : ٣٠ — ٣٢) .

خطية اسرائيل ، كما يراها الأنبياء تاريخياً :

وفى الختام يجب أن نلقى نظرة شاملة ، على أقوال الأنبياء بخصوص خطية إسرائيل ، من وجهة النظر التاريخية ، ما هو الضوء الذى تلقيه هذه الأقوال على حالة ، وتطور ديانة إسرائيل، فى زمن ما قبل الأنبياء ؟ هل هذه الخطايا ، أو الأخطاء تظهر للأنبياء ، كمرحلة أدنى فى سلم التطور ، وكشئ طبيعى لامفر منه ، قبل أن تتبلور الديانة النبوية النقية ؟ فهذا هو رأى مدرسة النقد .

لكن من الثابت لدى الجميع ، أن كتابات العهد القديم التاريخية ، تناقض هذا الرأى تمام المناقضة . فشهادتها تتركز فيما يلى :

(أ) بدأت ديانة إسرائيل نقية كاملة نسبياً .

(ب) حدث سقوط سريع من هذا المستوى .

(جـ) محاولة من جانب الأنبياء لاصلاح الأمة .

أما ما تنادى به مدرسة النقد ، من أن كتاب هذه الأسفار التاريخية أو جامعيها تحت تأثير تقاليد وأفكار غير ثابتة تاريخياً ، كيفوا هذه المصادر حتى أصبحت هذه الأسفار لا تعطى صورة صادقة للأحداث بل صورة مختلفة تماماً ، صورة خيالية للأحداث مستمدة من وجهة النظر الشرعية السليمة التى ظهرت بعد ذلك .

وموضوع بحثنا الآن ، هو إن كان هؤلاء الأنبياء ، قد أعطونا صورة لتاريخ إسرائيل ، قبل عصرهم ، تتفق مع ما يدعيه النقاد ، أو أنها تتفق مع شهادة هذه الأسفار التاريخية . . وعلينا منذ البداية أن نقول ، إن السؤال ، ليس إن كانت الديانة السائدة قد هبطت إلى مستوى أقل ، سواء فى المعتقدات أو الممارسات ، من المستوى الذى دافع عنه الأنبياء ، فهذا لا نكران له ، لأن سواد الشعب ، كانوا يعيشون فى مستوى منحط دينياً . بل إننا نستطيع أن نضيف بأن هذا لا ينطبق فقط على الحقبة الخاصة ، التى ظهر فيها الأنبياء بل على حالة الشعب منذ عهد بعيد ، قبل ذلك ، ولربما اتسمت ديانتهم بكثير من السمات التى تنسبها إليها مدرسة النقد . بل إننا بفضل آراء مدرسة ولهازون قد تفتحت أعيننا على حقائق كثيرة ، ففى خلال زمن التاريخ القديم بكامله ، نجد ، أن العنصر فوق الطبيعى ، الذى أدخله الإعلان ، كان ، على الدوام فى حرب شعواء ، ضد إتجاهات الشعب الوثنية .

وحيث أنه لا يمكن أن توجد ممارسات باطلة لزمن طويل دون أن يكون لها تأثيرها فى المعتقدات والمفاهيم ، فلابد أن العبادة الوثنية كانت تقوم على عقيدة وثنية ، وفى هذا لا نختلف كثيراً مع النقاد من جهة الحالة كما نراها فى كتابات الأنبياء .

ولكن وجه الخلاف بينهم وبيننا هو : هل كانت قد وجدت مقابل هذه الديانة الشعبية ، تقاليد تاريخية أسمى تعود إلى عصور قديمة يرجع إليها الأنبياء وعلى أساسها يدينون الشعب بالإرتداد ؟ هل يعارض الأنبياء هذه الممارسات والمعتقدات المنحطة ، فى زمنهم ، ليضعوا أمام الشعب صورة جديدة من الديانة لأنها أفضل ولأنها من تعليمهم ، أم لأنها هى الديانة الشرعية الوحيدة لإسرائيل ؟ هل يستندون على اقتناعهم الشخصى فى إدانتهم للأوضاع السائدة أم أنهم يستندون على أساس قد رسخ من قبل . ؟

ولكن هذا وحده لا يكفى للبت فى الأمر ، فان النقاد أنفسهم يعترفون بأن ديانة الشعب فى عهد الأنبياء ، تمثل تدهوراً عن حالة سابقة أنقى . فالمعتقد أن العبرانيين ، قبل دخولهم إلى أرض كنعان ، كانت لهم ديانتهم البسيطة التى فسدت ، بعد ذلك ، بتبنى عادات وتقاليد الكنعانيين . لقد كان هناك إنحدار وهبوط ، فاستعاضوا عن ديانة البرية النقية بالديانة الحسية المترفة لأهل تلك الأرض .

ولكن النقاد يزعمون ، أن الديانة التى نادى بها الأنبياء ، تختلف كل الاختلاف ، عن الديانة البدائية الصحراوية . إنها تختلف عنها ، كاختلاف الأخلاقى عما دون الأخلاقى والروحى ، عن الطبيعى . حتى أنه إن كانت الديانة الشعبية ، بمعنى ما ، فى حالة من التدهور ، فإنها ، بمعنى آخر ، فى

مقارنتها مع الديانة النبوية ، كانت فى درجة أدنى من التطور . أى أنه لم يكن هناك — من قبل — شبيه بآراء الأنبياء . وهكذا يبرز أمامنا السؤال : هل يقول الأنبياء إن الشعب قد هبط فى مستواه عن إيمان أفضل أم أنهم ينادون بأنهم سقطوا عن مستوى مثالى فرض عليهم منذ القديم بواسطة الرب ، وعلى نفس الصورة التى ينادى بها الأنبياء ؟

وفى محاولتنا الإجابة على هذا السؤال ، لنلاحظ ، فى المقام الأول ، أن الأنبياء يتهمون الشعب ، بالارتداد عن ديانة شرعية ، أعلنت لهم فى عصر الخروج . هذه هى شهادة عاموس (٢ : ١٠ ، ٣ : ١ ، ٥ : ٢٥ ، ٩ : ٧) . وهى متضمنة أيضاً ، كما رأينا ، فى ما يعلمه هوشع عن أصل الرباط الزوجى ، وأساسه ، وعن الناموس الزوجى ، النابع منه ، فى نفس الزمن . إن خطية إسرائيل ترجع ، ليس إلى وقت انفصال الأسباط العشرة فحسب ، ولا إلى عهد شاول (أيام جبعه — ١٠ : ٩) ولكن إلى ما قبل دخولهم إلى أرض كنعان . (٩ : ١٠) . إشعياء يتكلم كثيراً عن وقت مضى فيه كانت الديانة أقرب إلى الكمال ، وهذا يشير ، تقريباً ، إلى زمن داود . (١ : ٢١ ، ٢٦) . بل يرجع إلى ما هو أبعد ، إلى عصر الخروج ورحلة البرية (٤ : ٥ ، ١٠ : ٢٤ ، ٢٦ ، ١١ : ١٦) . « أبوك الأول أخطأ ، ووسطاؤك عصوا على » (٤٣ : ٢٧) . لقد عرف الله ، منذ البداية ، أن إسرائيل خائن للعهد . . « ومن البطن سميت عاصياً » (٤٨ : ١ — ٨) . فحالا ، بعد الفداء من مصر ، تمردوا ، وأحزنوا روح الله القدوس ، فتحول لهم عدوا وهو حاربهم (٦٣ : ١٠) . وميخا يذكر الشعب بأيام القدم ، بأعمال الرب ، وخلاصه ، فى زمن الخروج ، داعياً إسرائيل إلى الطاعة .

لقد أرسل الرب أمامهم موسى ، وهارون ، ومريم . وأعلن لهم ما هو صالح (٦ : ٣ — ٨) .

ونظرة الأنبياء إلى ديانة الشعب ، ليست على أنها فى حالة من التدهور الذى لا يطاق ، بل على أنها فى حالة الجرم والمذنوبية . ولا حاجة للدخول فى التفاصيل . فلا يمكن فهم الإنذار بالدينونة من أجلها إلا على هذا الأساس. فالإدانة الأدبية التى تصطبغ بها كتاباتهم ، لابد أنها نبعت من معرفتهم بحدوث التعدى العنيد من جانب الشعب .

كما أن الأنبياء ، يقرنون ما بين المثال القديم ، الذى إنحرف إسرائيل عنه ، وبين تعاليمهم . فلا تمييز هناك ، بين ما يطلبه الرب الآن منهم ، وما كان يطلبه فى القديم . ولا يلمح واحد من الأنبياء بأن تعاليمه ، قد أتت بجديد . ومع أنهم كانوا يدركون بأن تعاليمهم تشكل تقدماً فى البناء ، إلا أنه لم يكن هناك تطور فى المبادىء ، وعلى أساس هذه المبادىء ، كانوا يحكمون على سلوك إسرائيل . ويدينون تصرفاتهم . ولم يكتفوا بهذا بل كانوا ينادون — بصورة إيجابية واضحة — بالمطابقة الكاملة بين رسالتهم وبين ماسبق . وإننا لنجد هوشع يقول : إنه فى الأوقات الماضية كان الرب يقرض إسرائيل بالأنبياء ، يقتلهم بأقوال فمه ، لأنه كان « يريد رحمة لا ذبيحة ، ومعرفة الله أكثر من محرقات » (٦ : ٥ ، ٦) . « بنبى أصعد الرب إسرائيل من مصر ، وبنبى حفظة » (١٢ : ١٣) . وإن إسرائيل كأمة قد استجابت لدعوة الله لها ، فى أيام شبابها ، (٢ : ١٥) .

نفس الفكر نجده فى عاموس . فحينما عرف الرب إسرائيل من جميع قبائل الأرض ، فإنما كان ذلك ، ليزرع البر فى وسطهم (٣ : ٢) . لقد

كانت إسرائيل فى الأصل حائطاً مستقيماً ، مقاماً بخيط القياس (الزيج) فحينما وجدها الرب ، فيما بعد ، على غير ذلك ، فلأنها إنحرفت عن الاستقامة السابقة (٧ : ٧) . بل إن عاموس يعلن أن عدم التجاوب والقساوة ، وعدم التوبة ، التى قابلوا بها تعليم النبى فى أيامه ، كانت الصورة المميزة لإسرائيل طيلة الأجيال الماضية (٢ : ٩ — ١٢) . فالأنبياء الأولون جابهتهم نفس المشاكل نظيره ، ساروا على نفس النهج الذى سار هو عليه فى تعليمه . ولأن إسرائيل قد رفضهم فقد جاء عاموس ليعلن دينونة الله على الأمة العاصية . لقد قال الاسرائيليون الأولون لأنبيائهم « لاتتنبأوا » . وها هو عاموس يواجه نفس الرفض . فهو استمرار للقدامى فى جوهر الرسالة . وما جوهر رسالة الأولين والمتأخرين إلا الإعلان باصرار عن طبيعة الرب العادل ، والدينونة العتيدة .

ولهذا يرجع بمتطلبات الرب الأخلاقية ، إلى وقت سابق كثيراً لزمن عاموس . إشعياء ، على نفس الطريق ، يقول إن كل ما عمله الرب لكرمه قد عمله ليحصد منه ثمراً صالحاً ، أى ثمر البر (إش ٥ : ٧) .

وعلى ذلك فالموقف الذى اتخذه الأنبياء من الشعب ، ينفى الفكرة التى ينادى بها النقاد ، من أنهم تقدموا بجديد فى مجال الإيمان التقليدى لإسرائيل : وإننا لنجد الأنبياء يتجهون إلى ضمير الشعب ، فى الوقت الذى يهاجمون فيه الديانة السائدة . فعاموس ، فى وصفه لما حدث مرتبطاً بالخروج بما فيه من ظهور أنبياء مغمورين ، يسأل : « أليس هكذا يا بنى إسرائيل يقول الرب؟ » (٢ : ١١) . وهذا يعنى ما هو أكثر ، من أنه يطلب من الشعب الاقرار . بتاريخية تلك الحقائق . إنه يتجه إلى ضمائرهم ليذكروا هذه الأفضال التى

يتنكرون لها . وهذه الطريقة الاستجوابية للشعب ، هى من خصائص عاموس (٥ : ٢٥ ، ٦ : ٢ ، ٩ : ٧) . والفقرة الأخيرة منها ترينا أن الشعب ، يسلم بايمانه بسلطان الرب وسيطرته على تاريخ أمم أخرى ، غير إسرائيل . ولكن الأنبياء ، لم يكن هدفهم ، مجرد أن يسلم الشعب نظرياً بسوء موقفهم ولكن أن يحس بأنه على خطأ تاريخياً . وإننا لانجد أدنى أثر لموقف دفاعى من جانب الشعب ، وهو ما كان لابد منه لو كان الأنبياء قد تقدموا بتعليم جديد . وهناك بضع فقرات تعطينا لمحات عن الصراع بين الأنبياء ، وبين الشعب ، ولكننا لا نجد فى واحدة منها الشعب يتهم الأنبياء ، بالابتداع ، أو تقديم صورة هدامة للايمان التقليدى القديم . (عاموس ٧ : ١١ — ١٧ ، هوشع ٩ : ٨ ، ٩ ، إشعياء ٢٨ : ١ — ١٣ ، ٣٠ : ١٠ ، ١١ ، ميخا ٢ : ٦ — ١١) .

وكيف كان يستطيع عاموس أن يتحدى الشعب بهذه الأسئلة ، لو كان لدى السامعين ما يناقض هذا الكلام أو يدحضه ؟ .

وقد يقال إن الأنبياء الذين لدينا كتاباتهم ، لم يكونوا مؤرخين ، وإن هدفهم لم يكن رسم صورة أمينة ، للعصر الذى عاشوا فيه ، بأمواجه المضطربة ، وإتجاهاته المتضاربة ، بل أن يصوروا جهودهم فى النزاع ، وأننا إذا قبلنا أقوالهم قضية مسلمة ، فإننا نظلم الشعب . ولكن هذا الجواب لن يبطل الحجة السابق ذكرها ، إذ كان لابد أن نجد ، مهما كان الأمر ، آثاراً من هذه الاعتراضات من جانب الشعب ، فى كل ما كتبوه .

رابعاً : الدينونة ، ورد السبى :

النبوات عن الزمان الأخير (الاسخاتولوجى)

نظريات مدرسة ولهاوزين النقدية :

بحسب فكر هذه المدرسة النقدية ، فإن الاعتقاد بالآخرة مثله مثل التوحيد فى العهد القديم : كلاهما من اختراع الأنبياء . وهذا معناه أنه من حيث أنه لم يكن هناك ، توحيد أخلاقى ، قبل عصر الأنبياء ، فإنه لم يكن قبل ذلك وجود ، للاعتقاد بالآخرة . وكما قدمت بعض الافتراضات التفسيرية ، لشرح منشأ الأولى من عوامل تاريخية وسيكولوجية ، هكذا قدمت أيضاً افتراضات أخرى لتفسير ظهور الاعتقاد بالآخرة بين إسرائيل . أما الفارق ، كما يقول النقاد فإنه فى بناء التوحيد الأخلاقى كان الأنبياء أكثر أخلاقية ، وروحانية ، مما فى بناء العقيدة عن الآخرة . فبينما التعليم الأخلاقى ، فى مادته ، له دلالة البقاء والفعالية المستديمة ، فإن العقيدة الإسخاتولوجية ، تتضمن فى كيانها الكثير من الأمور الزائلة . فى فكر الأنبياء ، كان الأمر — فى معظمه — مجرد توقعات خيالية ؛ ثم ثبت فيما بعد أنها عظيمة الفعالية فأصبحت الإسخاتولوجية ، مداراً ، ومنبعاً ، لفكر عالمى ، لاهوتى فوق طبيعى ، ارتبط إرتباطاً وثيقاً بديانة الكتاب . فكل مافى المسيحية من أمور تسمو عن المثالية الأخلاقية ، والروحانية العاطفية . . كل ما يسمو على الحياة الحاضرة ، والارتقاء بالأمور ، كل ما حدث من بدء الخليقة وإلى نهاية كل شئ . . كل ما يرتبط بيسوع كالمسيا . . كل ما جعل من المسيحية التاريخية ديانة واقعية راسخة الأساس ، بل مركز كل تطور عالمى ، كل هذا فى التحليل النهائى ، ينبع من ذلك المنبع الواحد ، فلاغرابة أن تصبح العقيدة الإسخاتولوجية

– كما علم بها الأنبياء – لا مجرد مشكلة تستدعى الحل ، بل هدفاً للنقد والتجريح فى دوائر النقاد . وحيث أن التوحيد والإسخاتولوجية يبدوان متعارضين – لحد ما – فقد درج النقاد على تضخيم الأولى والتقليل من شأن الثانية ، على الأقل بالنسبة للأنبياء الأولين ، أبطال صبغ الديانة بالصبغة الأخلاقية . فالنقاد بأساليبهم فى تقسيم كتابات الأنبياء ، قد جمعوا الكثير من الأمور الإسخاتولوجية من كتابات إشعياء وميخا ، بشكل خاص ، وبصورة أقل من كتابات عاموس ، وهوشع . أما نظرية مدرسة النقد ، فهى أن هذه الأسفار لم يكتبها الأنبياء الذين تحمل أسماءهم ، ولكنها تبلورات تجمعت حول نواة أصلية صحيحة ثم مرت فى حلقات متتابعة من التنقيح بتأثير العقيدة الإسخاتولوجية ، كما يزعمون . أما النبوات الأصلية فلربما كان فيها عنصر معتدل من هذا القبيل ، أما صورتها المكتملة هذه ، فهى حصيلة تجمعات لاحقة فى العصور المتأخرة . ويطبقون هذه النظرية – بشكل خاص – على الأجزاء التى تتضمن مواعيد ، والتى تنتشر فى ثنايا التهديدات التى تبعث على التشاؤم. فإذا أردنا أن نميز فى العقيدة الإسخاتولوجية المكتملة ما بين خيط الوعيد ، وبين خيط الرجاء ، فاننا نجد أن خيط الوعيد فى النبوة أقل وضوحاً من خيط الرجاء . ثم فى حقب لاحقة ، أصبح عنصر التهديد فى وضوح عنصر الرجاء فأقوال أنبياء مثل عاموس ، وهوشع ، كانت أكثر اعتدالا ومحكومة بالدافع الأخلاقى. ولقد قام النقاد أيضاً ، بالتمييز بين إسخاتولوجية الويل ، وإسخاتولوجية السعادة ، وأيتهما كانت أسبق فى فكر الأنبياء . ومن رأيهم ان الويل جاء أولا ، وظلت له المكانة الأولى حتى بعد أن أتت « السعادة » ، لتحتل مكانها إلى جواره . فاسخاتولوجية الويل ، كانت النتاج الطبيعى ، لسخط الأنبياء ، بسبب الفساد الأدبى والدينى ، الذى ساد على المجتمع . فلم

بعد هناك من رجاء . والحل الأوحد ، هو أن تأتى كارثة شاملة ، تكتسح كل شئ . وسرعان ماتحول هذا الأمل إلى إيمان راسخ ، وقد ساعد على ذلك تصارع القوى فى ذلك الوقت. أما هذه الكارثة المتوقعة ، فتتفاوت فى شدتها ، وشمولها ، بحسب ما كان فى قلب النبى من غيظ .

كما أنهم يقولون إن التعبيرات التى استخدمها الأنبياء الأولون ، فى وصف الويل القادم ، كانت كلها مستقاة من الدائرة القومية السياسية . أما تعبيراتهم الإسخاتولوجية فقد كانت تتسم بالطابع الحربى . فسوف تكون إحدى القوى الأرضية هى أداة توقيع دينونة الرب ، فتقوم تقلب كيان الأمة وتدميرها . ثم حدث بعد ذلك أن بدأت تتراكم على هذا الفكر ، كافة الأفكار الأسطورية (المثولوجية) من الشرق ، فامتزجت هذه الصورة الحربية ، بعناصر كونية مما نتج عنه صور أكثر تعقيدا . وحينما حدث هذا ، تحولت الصورة الإسخاتولوجية ، إلى ماعرف فيما بعــد بالرؤى (Apocalyptic) . وحزقيال يمثل نقطة التحول فى هذا . ثم ادخل العنصر المثولوجى الكونى بعد ذلك فى كتابات الأنبياء الأولين حتى أصبح من العسير إكتشاف الفارق ، (كما يزعم النقاد) .

ولكن الأنبياء لم يكونوا أبداً على هذه الصورة ، مجرد منذرين بالويل ، فلم يكن ممكناً لهم أن يتخلوا عن حبهم لوطنهم ، وكانوا أشد ارتباطاً بديانة إسرائيل ، أكثر مما كانوا يعلمون هم أنفسهم . ولهذا كان لنبواتهم بالويل رد فعل فى نفوسهم ، فابتدأوا فى تلطيف هذه الويلات بالمناداة بمستقبل باهر يستردون فيه رضى الرب وبركاته . وإلى هذه الصورة أيضاً زحف العنصر المثولوجى الذى كان ممتزجاً بالويلات القادمة . ولقد كان هناك

وقت ، فى البداية ، احتل فيه الويل كل الميدان . ، لقد كان الأنبياء الأولون ، أنبياء كوارث ومصائب ، ولا شئ آخر . بل إنهم وجدوا العامل المميز بينهم وبين الأنبياء الكذبة ، فى أن الأخيرين لا يتنبأون إلا بكل ماهو جميل ، وطيب للشعب .

هذه خلاصة فكر مدرسة ولهاوزين عن منشأ العقيدة الإسخاتولوجية عند الأنبياء . ولقد فقد هذا الفكر سيطرته ، فى الدوائر النقدية ، نتيجة الحفريات البابلية وعلاقتها بتفسير العهد القديم ، وبدأت تحل محلها آراء أخرى مثل نظريات جنكل وجرسمان أما خلاصة ما نادى به أولئك ، فهو أنه كان هناك ، منذ سحيق الزمن عقيدة إسخاتولوجية . وإن الإيمان العبرانى ، كما أنه تأثر فى أمور كثيرة بالمعتقدات السائدة ، تأثر أيضاً فيما يختص بالآخرة . لقد عرف العبرانيون ، عن هذه الأمور قبل ظهور الأنبياء بزمن بعيد . والأنبياء ، أنفسهم كانوا يعرفونها وقد ضمنوها كتاباتهم . ولقد كانت هذه العناصر منذ البداية أسطورية منتشرة فى كل العالم .

أما الفارق بين نظرية ولهاوزين ، وهذه النظرية المعدلة فهو أن سريان الأفكار من الشرق ، حدث فى وقت أكثر قدماً ، حتى أنهم يعتقدون أن العبرانيين قد أدمجوها فى معتقداتهم قبل أن ينادى بها لهم الأنبياء . وفى بادىء الأمر اتجه الأنبياء إلى استخدامها فى الدوائر الأخلاقية ، والدينية . ولكن فى مرحلة لاحقة ، اتسعت دائرة العقيدة الإسخاتولوجية وحتى أصبحت تدرس لذاتها ، ولأهميتها الخاصة . . ومن الملاحظ أن هذا التطور فى الفكر النقدى ، قد أدى إلى ظهور موقف جديد بالنسبة لتعاليم الأنبياء الأولين فى هذا الخصوص . فقبل كل شئ لم يعد مجرد كون النبوة تضم الوعد مع التعزية ، يعتبر طعناً فى صحتها .

وهكذا استطاع عاموس أن يتقدم بالوعد وبالتعزية ، وكذلك إشعياء وذلك لأن المادة جاهزة موجودة بين أيديهم . وقد أصبح لها صبغة تقليدية استقلالية ، مما سهل إدخالها فى كل مكان ، فلم يعودوا بحاجة إلى حافز خاص ، بل أصبحت جزءاً من روح النبوة العامة . والكثير من المادة التى رفضت فيما مضى كشئ لا قيمة له ، وكنتاج للأنبياء ذوى النظرة الأخلاقية المتحيزة أصبحت مقبولة الآن . ونفس الشئ يمكن أن يطبق على ما يسمونه بالاتجاه الواقعى المثولوجى فى الكتابات النبوية . ولم يعد هناك مجال لأن ننسب دخولها إلى عصر لاحق ، من عصور الرؤى النبوية . .

التعليم الاسخاتولوجى(*) للأنبياء :

بعد هذا التعريف المختصر لمدارس النقد نستطيع أن نتجه إلى دراسة التعاليم الاسخاتولوجية ، لهوشع ، وإشعياء دراسة موجزة . أما عاموس وميخا فسوف نشير إليهما إشارة ضمنية . ذلك لأن نفس المادة الموجودة عند الأولين ، موجودة أيضاً عند الأخيرين . أما الموضوعان اللذان سنتجه إلى دراستهما فنستطيع أن نسميهما الدينونة ثم رد السبى . ولكى نثبت أن الحقيقتين لهما صبغة اسخاتولوجية ، علينا أن نعرف ما هو المعنى المميز للاسخاتولوجية ، من وجهة النظر الكتابية . ونظرياً ، قد يبدو مناسباً أن ندمج الأحداث أو الأزمات التى عرض لها الأنبياء ، مع مد وجذر حركة التاريخ فكل شئ فيه يتصل بما سبقه وبما يليه . ولكن هذا سوف يفوت علينا الميزة الأساسية للاسخاتولوجية . أما هذه الميزة ، فهى أن تلك الأزمات المذكورة ، ليست مجرد حركات بلاضابط ، ولكنها حركات تؤدى إلى نظام ثابت راسخ

(*) الإسخاتولوجى أى المتعلقة بالآخرة .

تتركز عليه الرؤيا النبوية ، فالوصول بالأمور إلى غايتها وكمالها هو الصورة المميزة للنبوات ، كما لكل الاسخاتولوجية الكتابية . ولذلك فالدينونة المتنبأ بها هى الدينونة الأخيرة ، ورد السبى المتنبأ به ، هو رد السبى النهائى .

ميزة أخرى نلاحظها ، هى فى الواقع ، نتيجة للفكر السابق . فحينما يتحدث الأنبياء عن الدينونة ، سرعان ما تدخل فى حديثهم رؤى المجد فيجمعون بين الاثنين دون ما اعتبار إلى التتابع الزمنى. فاشعياء يمزج وصفه لهزيمة الأشوريين تحت قيادة سنحاريب ، بالصور الرائعة لأمجاد النهاية . ونستطيع أن نلمس أن الأخيرة ، كانت تنتظر حدوث الأولى ، لتظهر وتشرق . إن الرؤيا تجرى بسرعة أمام أعينهم . أما فلسفة تقصير الفترة المؤدية لهذا المستقبل الباهر ، فهى واحدة من أعقد الأمور فى تفسير العهد القديم ، والعهد الجديد على السواء . ولا مجال للخوض فيها الآن .

هوشع :

وطريقة وصف الدينونة تختلف باختلاف ظروف النبى واسلوبه الخاص به . وإننا نجد الفكرة فى هوشع ، أكثر وضوحاً منها عند الأنبياء الآخرين ، لأنه كان فيها الكثير من شخصيته . صحيح أن هوشع يتفق مع الآخرين ، فى مناداته بأن الدينونة نتيجة لغضب الرب (٩ : ١٥ ، ١١ : ٨ ، ٩) . ولكن من الجانب الآخر ، فإن لنفس الدينونة هدفاً آخر — عكس الأول — إنها تأديب اقتضته محبة الرب لإسرائيل ابنه لتزكيته ، وتهذيبه . لاحظ ، أنه بالنسبة للجانب الأول ، كان الموت القومى أجرة الخطية القومية (٥ : ٢ ، ٧ : ٩ ، ١٣ : ١٤) .

والعدد الأخير من هذه الشواهد ، ينبغى أن تترجم فى صيغة الاستفهام:

« هل من يد الهاوية أفديهم ؟ هل من الموت أخلصهم ؟ » « والجواب لابد أن يكون بالنفى ، فيجيب الرب نفسه داعياً الموت، والهاوية إلى اكتسابهم: « أين أوباؤك ياموت ؟ أين شوكتك ياهاوية ؟ » « تختفى الندامة عن عينى » (لاحظ كيف استخدم بولس هذه الآية — بصورة رائعة — للتعبير عن الانتصار فى (١ كورنثوس ١٥ : ٥٥) .

وفى (هو ١٣ : ١٣) تندمج صورتا الدينونة : من التدمير والتهذيب ، بوضوح . هنا إسرائيل الجديد هو الطفل الذى يولد ، أما إسرائيل القديم فهو الأم الخاطئة التى تموت ، حالما يولد هذا الوليد . وفى إطار فكرة الزواج فإن كل كوارث الدينونة ، تنجم عن ابتعاد الرب عن إسرائيل . (٥ : ٦ ، ١٥ ، ٩ : ١٢) . أما الدينونة فإنها تؤدى إلى التجديد ، فى أكثر من طريق فهى تلقى الضوء على الأسباب التى أدت إلى غضب يهوه ، ونقمته بالقضاء على أدوات الشر ، وهكذا تمهد الطريق للاعتراف بالخطية (٨ : ٦ ، ١٠: ٢ — ٨ ، ١٤ : ١٥ ، ١١ : ٦) . بل أنها تجبر إسرائيل على الإنفصال عن حبها المدنس (٢٠ : ٩ ، ١٢ ، ٣ : ٣ — ٥) . ويعبر عن هذا رمزياً ، بصورة انفصال هوشع عن زوجته الزانية . ولكن النبى ، يظل فى انفصاله عن زوجته حتى بعد أن يعيدها إليه مرة أخرى (٣:٣) . « وأنا كذلك لك » . إن الرب — بنفس الصورة — سوف يفصل نفسه عن الشعب ، إبان السبى حتى يدفعهم إلى مفهوم أكثر صدقاً عن طبيعته ، وصفاته لأنه بدون هذا يكون رجوعهم عن الأوثان هو رجوع إلى إله لا يفهمونه تماماً . ولكن بهذه الواسطة يرجع إسرائيل إلى الرب ، باعلان جديد لا نظير له عن محبة الرب الفائضة (٢ : ١٤ ، ١٥) .

أما نتائج هذه الاختبارات ، فيصفها فى الأصحاح الرابع عشر . هنا

يقدم لنا صورة تجديد إسرائيل . وهى تتضمن ، ليس الاعتراف العميق بالخطية فحسب ، بل أيضاً الاعتراف بطبيعة الخطية فيهم ، لاحظ التأكيد فى العدد الثانى على كلمة « كل » اثم . أما الصورتان الرئيسيتان للخطية ، وهما الكبرياء ، وعبادة الأوثان ، فإننا نجد التركيز عليهما فى العدد الثالث حيث يعترفون جهاراً بأن العبادة السطحية لا يمكن أن تشترى رضى الرب (عدد٢) فالطريق الوحيد للخلاص هو محبة الله الوافرة الغافرة . ومما يستلفت النظر بشدة ، هذا التذلل الواضح : إن إسرائيل لاتدعو نفسها زوجة الرب ، ولا حتى ابنه ، بل تدعو نفسها « اليتيمة » (عدد ٣) قارن أيضاً (٣ : ٥ ، ١١ : ٦) حيث ترى نفس الحالة الفكرية : التوبة ، ممتزجة بالثقة الوليدة ، وبمخافة الرب .

إشعياء :

وفى إشعياء نجد أن صور الدينونة ، مثلما كانت فى هوشع تتمشى مع نغمة النبى العامة . فطريقة تفكيره ، ونظرته للأمور تدور حول الله بل أن رؤيته للدينونة فى الأصحاح الثانى ، تتحول إلى رؤيا لجلال الله ، ومجده ، وتأتى هذه الرؤيا أمامه فى صورة العاصفة ، والزلزلة وتختفى الصورة الحربية- السياسية . لأنه فى معرض رؤيا جلال الله ، وعظمته ، يختفى من أمام أنظار النبى ، منظر الهلاك المنصب على الخطاة منظر الدينونة التى أراد أن يصفها. فالدينونة هنا تهدف — كما فى كتابات ميخا أيضاً — إلى التطهير . ولكن هذا التطهير يحدث عن طريق إقتلاع عناصر الشد. إنها العملية التى بها تمحص البقية- الباقية وتنقى (٤ : ٣ ، ٤ ، ٦ : ١١ — ١٣ ، ١٠ : ٢٠ — ٢٣ ، ١٧ : ٦ ، ٧ ، ٢٤ : ١٣ ، ١٤ ، ٢٨ : ٥ ، ٦ ، ٢٣ — ٢٩) .

أما العبارة – الجامعة المانعة – التى يستخدمها النبي للدلالة على هذه الدينونة فهى « يوم الرب » (٢ : ١٢) . وترد هذه العبارة فى عاموس أيضاً . وهى دليل على وجود إسخاتولوجية قديمة ، سابقة لعصر الأنبياء . وصار لها أهمية عظيمة فى إعلان العهد الجديد ، « كيوم الرب » . ويرى البعض فى ذلك أن الرب وحده هو مركز الدائرة ، بناء على ما ورد فى إشعياء (٢ : ١١) . ومن المحتمل ، أن إشعياء قد أعطاها هذا الاتجاه . ولكن المفهوم الأصلى ، لا يقتصر على هذا المعنى .

واقترح آخرون ، تفسيراً عسكرياً ، وهو أن يوم الرب هو يوم انتصاره . (قارن يوم مديان ٩ : ٤) .

واتجه آخرون – اعتماداً على ما ورد فى عاموس (٥ : ٢٠) إلى أن فى ذلك إشارة إلى المقارنة بين الظلمة والنور ، أى أنه سيكون هناك ظهوران متباينان متتابعان ، الواحد يسبق الآخر مباشرة . ويعترض على ذلك بأنه على هذا الأساس ، لا بد أن يكون مفهومه على الدوام هو الجانب المضئ بينما فى العهد القديم ، والجديد على السواء نجد أنه يشير إلى الجانبين .

وفى عاموس نجد أن الجانب البارز هو استئصال شأفة الشر ، بينما فى إشعياء ، هو محو كل صورة مشوهة عن الله . وفى النبوات المتأخرة من إشعياء (٢٨ – ٣٨) نستطيع أن نلمس وجود علاقة إيجابية بين الدينونة والتجديد . فما حدث فى أزمة سنحاريب ، ليس محو الأشرار ، وغير المؤمنين فحسب ، بل أيضاً تعريف الآخرين ، بمدى شناعة خطية إسرائيل ، ومدى سمو نعمة الرب . .

أما فى الجزء الثانى من سفر إشعياء ، فإننا نرى السبى يصور على أنه

عملية تكفير عن خطية إسرائيل ، (بحسب مفهوم العهد القديم) ، وفكرة الكفارة هذه تصل إلى أسمى تعبير عنها فى الأصحاح (٥٣) . فى صورة « عبد الرب » . كما أنه يصور السبي كالمؤدب الذى يقود إسرائيل إلى التوبة (٥٩ : ١٢ — ١٥) . وهكذا تتخذ فكرة « البقية » صورة أكثر إيجابية لديه مما هى بالنسبة لعاموس — بالنسبة لعاموس ، لا تزيد البقية عن كونها بقية. أما بالنسبة لإشعيا فتعنى « وتوجد أيضاً بقية » . وفى ميخا (٧ : ٧ — ٢٠) ، نجد أنه يتفق تماماً مع ما ورد فى الجزء الثانى من نبوات إشعيا ، حيث يوضع الاعتراف فى فم إسرائيل ، مما يعنى أن اختبار السبي ، قد أثمر شعوراً عميقاً بالخطية . . .

أما بالنسبة للأمم الغريبة أى الأجنبية ، فإننا لا نجد فى عاموس ، أو فى هوشع ما يشير إلى نتائج الدينونة ، سواء بالمنفعة أو بالمضرة . فالاسخاتولوجية النبوية لديها فى جانبيها السلبي والإيجابى ، وينقصها عنصر الشمول . أما إشعياء ، وميخا ، فإنهما يشيران إلى ما يفيده الأمم ، أو ما يقع عليهم من ضرر ، فى الأزمة القادمة على إسرائيل .

خلاف آخر ، إن اسخاتولوجية الدينونة ، عند عاموس ، وهوشع ، بسيطة ، على النقيض منها لدى إشعياء ، وميخا ، فهى مركبة . أما الأولى ، فتنقسم إلى شطرين : الدينونة ، ورد السبي ، وكل منهما قائم بذاته ، بينما عند إشعيا وميخا ، يصبح هذا النظام مركباً . فقبل كل شىء هناك انفصال فى الزمن بين الدينونة على المملكة الشمالية ، والدينونة على المملكة الجنوبية : ثم هناك أمر آخر : إن كلا من إشعياء ، وميخا ، يتوقع دينونة مبدئية على آشور التى لا صلة لها ، بالانهيار النهائى ، للقوة العالمية . والتى لا صلة لها — بناء على ذلك — باستمرار موقف العداء من إسرائيل فى المستقبل .

ومن وجهة نظرنا نقول إن هذا الخلاص الوشيك له صلته الأكيدة بالخلاص النهائى ، فإشعياء وميخا ينظران إلى الدينونة ، كدراما تستكمل فى مراحل متتابعة . فأشور لن تكون الآلة الأولى ، أو الأخيرة فى توقيع دينونة الله على إسرائيل . فبعد الأشوريين ، يأتى دور البابليين ، الذى يذكره كل منهما . (إشعياء ١٣ ، ١٤ ، ميخا ٤ : ١٠) . وإلى جوار ذكر بابل بالذات تلوح من بعيد ، أشباح تجمع مشئوم من أمم كثيرة ، تعد نفسها للهجوم ، ومصيرها إلى الهزيمة والفناء بصورة أعجب وأرهب مما سيحدث للعدو الوشيك (إشعيا ١٧ : ١٢ ، ٢٤ — ٢٧ التى كثير ما يطلق عليها اسم رؤيا إشعياء ، ميخا ٤ : ١١ — ١٣) .

أما أهم الفوارق فهو فى ظهور المسيا وعمله ، فى دراما الدينونة التى يقدمها إشعيا ، وميخا (إشعيا ٩ ، ١١ ، ميخا ٥ : ٢) . واختفاؤه من صورة الدينونة لدى هوشع وعاموس . فى هوشع ، يظهر المسيا كعنصر استقرار فى المملكة فى المستقبل . (٣ : ٥) .

الأيام الأخيرة فى هوشع :

فى محاولتنا أن نلخص صورة الحالة التى سيكون عليها الشعب فى المستقبل سوف نعرض لآراء هوشع ، وإشعياء ، كل واحد منهما على حدة :

أما فى هوشع ، فيجب أن نلاحظ الأمور الآتية : أن اتحاداً جديداً بين الرب وإسرائيل ، لابد أن يقوم . (لاحظ أن هذا لا يرمز إليه ، بعودة الزواج الأول بين الزوج ، والزوجة اللذين انفصلا بالطلاق ، بل بزواج جديد مغاير بالكلية) . وسوف تسبق ذلك الزواج ، خطبة جديدة ، مثل الخطبة الأولى . وهنا تخرج النبوة عن إطار القصة . ويحدث ذلك لبيان أن

القديم سيمحى تماماً ، حتى لا يلقى بظله القاتم على المستقبل المبارك ، لهذا الاتحاد الاسخاتولوجى . لأجل هذا لا يذكر النبي قصة اختباره الزوجى الخاص فى الأصحاح الثالث ، ولكنه يخرج عن نطاق الصورة ، لأن اللطخة الأولى العالقة بالانفصال الأول ، لطخة لا تمحى ، ولا ينبغى أن تكون فى العلاقة النهائية ، بين الرب ، وإسرائيل . فالاتحاد الجديد لا طلاق فيه ولا انفصال . وهذا ليس أكثر من التعبير الاسخاتولوجى ، تحت رموز الصورة الزوجية . .

أما المظهر الروحى الشخصى لهذا الاتحاد الجديد، فإننا نجد نبوة عنه فى (٢ : ١٨– ٢٠) . أما المظهر الطبيعى بصبغته فوق الطبيعية ، فيشار إليه فى الأعداد (٢١ – ٢٣) . وفى الأصحاح الرابع عشر ، تتحد الصورتان . فيصبح الإسرائيليون أبناء الله الحى (١ : ١٠) . وهذا الوعد يستخدمه بطرس ، وبولس ، ويطبقانه على دعوة الله للأمم (١ بطرس ٢ : ١٠ ، رومية ٩ : ٢٥ ، ٢٦) ، ليس لأن هذا الأمر ، كان فى ذهن هوشع ، ولكن لأن المبدأ فى الحالتين واحد لا يتغير ، ولأن الأمم قد أدخلوا فى نطاق عهد إسرائيل . .

وسوف يتبع رد سبي إسرائيل زيادة كبيرة فى النسل (١ : ١٠) وأن لقب « يزرعيل » فى (١ : ٤) ، والذى كان له معناه المشئوم ، سوف يكون له معناه الجديد المفرح . سوف يزرع الرب الحفنة الباقية من شعبه فى الأرض ليجعل منهم جمهوراً عظيما . سوف يعود قسما الشعب إلى الاتحاد ، فيشفى ذلك الصدع الذى حدث بينهما . وسوف يقيم الشعب المتحد ، ملكاً من بيت داود عليهم : وهذا عكس ما فعلوه فى شرهم ، فلما اختاروا رؤوساً

كثيرين ، هكذا سوف يختارون رأساً واحداً يملك عليهم . (١ : ١١ ، ٣: ٥) وسوف يمتد سلطانهم إلى الشعوب المجاورة (١ : ١١) .

ويستخدم هوشع عبارة شاملة « للدلالة على هذا المستقبل العتيد » أخيرت هياميم « آخر الأيام » (٣ : ٥) . ويبدو أن العبارة ، فى هذا الموضوع ، لا تشير إلى الحالة المباركة فى المستقبل ، بقدر ما تشير إلى الأزمة النهائية المؤدية إليها .

المجد القادم فى إشعياء :

أما إشعياء فإنه يجد لذته ، فى الإشارة إلى عصر ما بعد الدينونة كإعلان أسمى لمجد الرب . أما رؤيته لذلك فتتمركز فى القدس ، وفى المدينة ، بينما فى عاموس ، وهوشع ، وحتى فى ميخا ، تتركز الرؤيا فى الأرض . ولغة النبي تكسوها مسحة كهنوتية جليلة ، تتفق مع غلبة نغمة الجلال الإلهى فى رسالته . فالمستقبل سوف يكون حالة يتمكن فيها الشعب من العكوف ، على خدمة الله ، بدون عائق . وفوق كل جبل صهيون ، كما على مجتمعاتها سوف تحل السحابة المظللة الحافظة ، عمود النار المضئ كما كان فى أيام البرية لأن على كل مجد غطاء . (٤ : ٥) . . وفى نفس الوقت يدخل النبي ، بركات الحياة الزراعية المثالية فى الصورة . ولكنه يفعل هذا فى إشارة واضحة إلى الفرصة الأعظم التى تقدمها مثل هذه الحياة ، للحفاظ على موقف الاتضاع ، والبساطة تجاه الله ، وذلك على النقيض من الصورة المصطنعة ، والترف الزائد ، التى يرى النبي فيها الأساس الخفى ، لنسيان الرب . فإسرائيل فى هذه الأيام المثالية . سوف تضع كل افتخارها فى ثمر الأرض الذى يمنحهم إياه الرب (٤ : ٢ ، وقارن ٣٠ : ٢٣ — ٢٦ ، ٣٢ : ١٦ — ٢٠) . أما التعبير «غصن

الرب » الذى يظهر فى إرميا ، وزكريا ، مشيراً إلى المسيا ، فيمكن أن يفسر أيضاً بهذا المفهوم فى إشعيا (٤ : ٢) ، ولكن البعض يقولون إنه إشارة إلى نتاج الأرض فى الظروف التى ذكرناها . .

وتبدو هذه الصورة فى أسمى جلالها ، حين يصف النبى ، الحالة المستقبلة بأنها الفردوس المسترد ، الذى كان فى بدء الخليقة . (١١ : ٦ — ٩ ، ٦٥ : ١٧ — ٢٥) . هنا نرى اصطباغ الوجود كله بصبغة فوق طبيعية . ويبدو أن الفكر بعودة الظروف الذهبية القديمة ، يكون عنصراً هاماً فى كافة المفاهيم الإسخاتولوجية ، حتى الأممية ، مع هذا الفارق ، إنه عند الأمم يرتبط هذا الفكر بدورات متتابعة ، من الأعلى إلى الأدنى ، بينما فى الكتاب يرتبط كل الأشياء بالنهاية . أما الانتقال من كنعان المستردة ، إلى الفردوس المسترد فليس أمراً عسيراً . ذلك لأن كنعان ، منذ البداية ، وهى الأرض التى تفيض لبناً وعسلا ، كانت مثالا ، او رمزاً ، للفردوس (عاموس ٩ : ١٣ ، هوشع ٢ : ٢١ — ٢٢ ، ١٤ : ٥ — ٧) . أما إشعياء فإنه يحلق بأجنحة النبوة إلى ما هو أعلى من ذلك ، حينما يتكلم عن « سموات جديدة وأرض جديدة » ، يخلقها الرب . (٦٥ : ١٧ ، ٦٦ : ٢٢) .

أما مفهوم المسيا ، كشخص حقيقى فنقرأ عنه فى إشعياء (٩ : ١ — ٧) وربما أيضاً فى الأصحاحين (٣٢ ، ٣٣) . كما نقرأ عنه فى الأصحاح الخامس من ميخا ، كما فى هوشع (٣ : ٥) بناء على أحد التفاسير ، حيث يمكن أن يكون داود ، إسماً للمسيا . ولكننا لا نجد ذلك فى عاموس . أما وجهة النظر التى يدخل بها مفهوم المسيا فى كتابات إشعياء ، فهى الصورة السرية المقدسة : حيث يصبح المسيا ، ضمان ، ووسيلة ، حلول الرب المستمر وسط شعبه . واسم « عمانوئيل » يعبر بوضوح عن هذا المفهوم الأساسى . وبعد ذلك

نلتقى ، فى إشعياء (٥٣) ، بالمسيا ، تحت تعبير « عبد الرب » حيث يبدو فى صورة المكفر بذبيحة نفسه عن خطية إسرائيل ، على أساس مبدأ ، حمل الخطية النيابى . ولكن الفكر الأساسى أكثر اتساعاً من ذلك . فى أصحاح (٩) نرى المسيا فى صورة الملك المثالى . والنبى يبدو هنا كأنما ينتقل برؤياه من المنظر الحزين المظلم ، لسبى جانب من المملكة الشمالية على يدى تغلث فلاسر ، إلى المنظر المشرق الباهر ، الذى يتميز به مجد المسيا . فالظلمة الكثيفة قد خيمت على أسباط المملكة الشمالية الشرقية ، ولكن النور الذى استطاعوا أن يلمحوه عند بزوغه من بعيد ، يشرق فى النهاية على الشعب كله . فالمسيا ، هو محور ومركز هذه الرؤيا المشرقة . وظهوره يفسر كل ما سبق . (لاحظ تكرار كلمة « لأن » فى الأعداد ٤ ، ٥ ، ٦ لبربط — فى كل حالة — ما سبق بظهور المسيا كالعامل النهائى ، الذى هو مرمى كل نبوة) .

ثم يأتى التأكيد على أن المسيا هو عطية الله : « لأنه يولد لنا ولد ، ونعطى ابناً » . وإننا لنرى التطابق الكامل بين هذا الابن وبين الرب بصورة تعلن ألوهيته فلا يمكن لمن لا تتوفر فيه هذه الصفات التى يعددها النبى ، أن يقوم بالعمل المقدس المنوط به . هنا نلتقى بأسماء أربعة : « العجيب المشير » ، « الإله القدير » ، « الآب الأبدى » ، « رئيس السلام » .

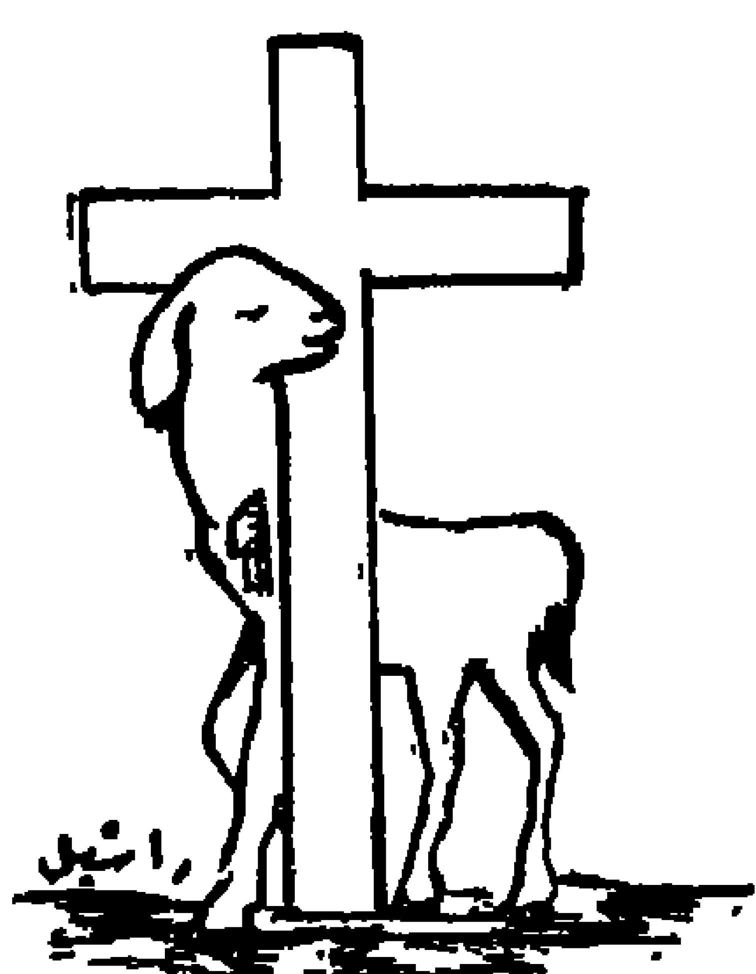
أما الصفتان الأوليان ، فهما تشيران إلى ما هو المسيا فى ذاته . أما الأخيرتان ، فتشيران إلى ما هو فى صلته بشعبه . والصفة الأولى تصف حكمته فى المشورة والثانية قدرته فى العمل والتنفيذ . ومن استخدام بعض هذه الصفات ، للاشارة إلى الرب نفسه فى (١٠ : ٢١ ، ٤٠ : ٢٨) نستطيع أن نرى المستوى الرفيع ، الذى ارتفع إليه النبى ، فى تعليمه عن المسيا .

من الجانب الآخر ، نجد النبي فى أصحاح (١١) ، يؤكد حقيقة تزويد المسيا بعطية الروح القدس ، للقيام بمهامه . فروح « الرب » يحل عليه ، ليس حلولا وقتياً ، بل بصورة دائمة (قارن ما ورد فى ٦١ : ١ — ٣) .

ونستطيع أن نقول ، إن أولى هاتين الصورتين للمسيا ، تظهر فى الإنجيل الرابع ، بينما الأخيرة فى الأناجيل الثلاثة الأولى . والروح هنا أيضاً ، هو روح المشورة أولا ، وروح القوة ثانياً . ويضاف إلى هاتين عبارتان وصفيتان لعمله كالديان ، الذى يقوم به فى معرفته بحقيقة الأشياء وفى مخافة الرب أى على أساس المبدأ الدينى ، كما يؤكد بصورة خاصة على خدمته الخلاصية للمساكين والبائسين . وإلى جوار هذا يذكر هلاك الأشرار الذى يتم بصورة فوق طبيعية : « بقضيب فمه . . . وبنفخة شفتيه » .

قارن ما جاء فى مزمور ٢ : ٩ ، ٢ تسالونيكى ٢ : ٨) .

العهد الجديد



الفصل الأول

نسيج الإعلان في العهد الجديد

هناك طرق ثلاث بها نستطيع أن نحدد نسيج الإعلان فى العهد الجديد ، من داخل الكتاب نفسه . وعبارة « من داخل الكتاب » لها أهميتها القصوى ، لأننا لا نجروء على أن نفرض على العمل الإلهى ، وحصيلته ، منهاجاً نستوحيه من مصدر خارجى . فإن كان الفداء ، والإعلان ، يكونان كياناً عضوياً واحداً ، فكأى كيان عضوى آخر ، ينبغى أن ندعه يتحدث لنا عن ذاته ووحدته ، إما عن طريق دراسته ، أو بقبولنا منه كيفية تكوينه ، حيث أنه فى نقاط معينة يكشف عن نموه الداخلى . وهذه الطرق هى :

أولا : من الدلالات الكائنة فى العهد القديم . . .

وهذه هى أولى الطرق أمامنا . فتدبير العهد القديم ، هو تدبير يمتد إلى الأمام ، ويتطلع إلى الأمام . وعلى أساس الطبيعة الواقعية لديانة الكتاب ، فإنها تثبت وجهها ، نحو أشياء جديدة . والنبوة هى أصدق دليل على ذلك ، لأن التنبؤ بما سوف يحدث ، ليس عنصراً عرضياً فى النبوة ، بل هو من صميم جوهرها . وإننا لنجد — بشكل خاص — أن النبوات الإسخاتولوجية ، والتنبؤات المرتبطة بالمسيا ، كلها تشير إلى المستقبل ، ليس فقط المستقبل ،

كحالة أسمى نسبياً ، بل كحالة أسمى بصورة مطلقة ، حالة ثابتة راسخة ، بالقياس إلى الحاضر ، وإلى مراحل تطوره . هنا نستطيع أن نصل فى المبدأ إلى التمييز بين القديم ، والجديد ، فالعهد القديم فى موقفه النبوى ، يسلم بحقيقة العهد الجديد ، وهناك فقرات ، فيها كلمة « جديد » ، تبرز بصورة تلقائية ، وكأنما لتبين الفارق ، بين ما هو كائن ، وما سوف يكون (إشعياء ٦٥ : ١٧ ، حزقيال ١١ : ١٩) . .

وهذا الاستخدام الفنى لكلمة « جديد » ، قد انتقل إلى قاموس تدبير الإتمام فى العهد الجديد . (متى ١٣ : ٥٢ ، مرقس ١٦ : ١٧ ، ٢ كورنثوس ٥ : ١٧ ، رؤيا ٢ : ١٧) .

وهناك ، نبوة واحدة فيها تتبلور هذه الصورة الفكرية فى عبارة « العهد الجديد » (البريت) وباليونانية (الدياثيك) . هذه النبوة هى الواردة فى إرميا (٣١ : ٣١ – ٣٤) . ومع أن « البريت القديم » لا يذكر صراحة ، بجانب « العهد الجديد » فإن الفكرة واضحة فى الكلمات : « ليس كالعهد الذى قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم ، لأخرجهم من أرض مصر » . وفى هذه النبوة نرى ، إلى جوار اسم العهد الجديد ، وصفاً دقيقاً لسمتين مميزتين للنظام الجديد : أما الأولى فهى أن الرب ، سيخلق الطاعة للناموس ، بكتابته على القلوب . والثانية : أنه سوف يكون هناك الغفران الكامل للخطية .. أما ما يهمنا فى هذا الصدد فهو أن تلك الجدة لا تشير بصورة عامة إلى شريعة دينية فحسب ، ولكنها تمتد إلى دائرة الإعلان ، ومعرفة الله : « سيعرفوننى من صغيرهم إلى كبيرهم » .

ثانياً : نستطيع أن نصل إلى ذلك ، من تعاليم الرب يسوع . بعد إرميا لا تتكرر العبارة فى أسفار العهد القديم ، حتّى إذا وصلنا إلى قصة البشائر ، نلتقى بها مرة ثانية فى حديث الرب يسوع لتلاميذه فى العشاء الأخير . فهو يسمى دمه : « دم العهد » (متّى ، مرقس) . أما لوقا فيقول « العهد الجديد بدمى » وكذلك ينحو بولس منحاه . ومن الواضح أن ربنا هنا يعلن أن دمه (أى موته) هو أساس ومنطلق صلة دينية جديدة ، بين التلاميذ وبين الله . ومع أنه لا يستخدم عبارة « العهد القديم » للاشارة إلى الصلة السابقة ، فإن الإشارة الضمنية إلى ما ورد فى خروج (٢٤) وإرميا (٣١)، حتّى بدون استخدام كلمة « الجديد » فى لوقا ، وفى ١ كورنثوس (١١ : ٢٥) ، فإنها تظهر أنه كان فى فكره مقارنة بين عهد قديم مخضى ، وعهد جديد يحل محله . هذا لا علاقة له بالمفاضلة بين ترجمة « دياتيك » إلى « وصية » أو « عهد » ، ففى كلتا الترجمتين تبدو المقارنة بين تدبير بين دينيين متميزين .

ثم من الواضح أن هذا العهد ، غير المعرض للتغيير أو النسخ ، له دلالته النهائية . فهو يمتد إلى الحالة الاسخاتولوجية ، مما يجعل منه عهداً أبدياً . وهذا نستطيع أن نستنتجه من تصريح السيد أنه لن يشرب بعد من نتاج الكرمة ، حتّى يشربه جديداً (ويضيف متّى « معكم ») فى ملكوت الله (ويذكر لوقا : « حتّى يكمل فى ملكوت الله ») فما ندعوه « العهد الجديد » هنا ، يظهر منذ البداية كالعهد الأبدى ، أما ما دعا الرب إلى استخدام هذا التعبير ، فى هذه الفرصة ، مع أنه لم يستخدمه فى تعاليمه من قبل ، بل تحدث عن الملكوت بصفة مطلقة ، فهو أمر لا مجال للخوض فيه هنا .

وينبغى أن نلاحظ أيضاً ، أن المقارنة هنا ، ليست فى المقام الأول ، مقارنة إعلان . فالكلمات تتحدث عن عهد جديد فى الاقتراب إلى الله ، ولكنها لا تتحدث عن عصر جديد فى الكشف الإلهى عن ذاته ، ولو أن هذا، يفترض أن يكون ، متمشياً مع القاعدة العامة : إن التقدم فى الديانة ، يتبع التقدم فى الإعلان .

ثالثاً : . . . من تعاليم بولس ، وبقية الرسل : —

وإذ تنتقل إلى بولس الرسول ، وهو أعظم شارح لتقسيم تاريخ الفداء والإعلان إلى قسمين ، نجده يتكلم ليس فقط عن عصرى الناموس ، والإيمان بل أنه يعبر عن ذلك بالقول : « بعدما جاء الإيمان » (غلاطية ٣ : ٢٥) . لذلك لا غرابة أن نجده يميز بوضوح بين « العهد » (الدياثيك) « الجديد » و « العهد » (الدياثيك) « العتيق » (٢ كورنثوس ٣ : ٦ ، ١٤) . هنا أيضاً نجد تمييزاً بين خدمتين : خدمة الحرف ، وخدمة الروح . . خدمة الدينونة ، وخدمة البر . وهنا نجد فكرة الفارق فى الإعلان ، الذى يكمن وراء الفارق فى الخدمة ، بين موسى ، وبين بولس : هناك « قراءة » لموسى ، أى قراءة الناموس . وهناك « مجاهرة » (بالكلام) ، « ناظرين » مجد الرب (الأعداد ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦) . ومن عبارة « قراءة العهد العتيق » (عدد ١٤). استنتج البعض أن الرسول ، كان فى ذهنه فكرة أسفار عهد جديد تأخذ مكانها مع أسفار العهد القديم . ولكن العدد (١٥) يرينا أن « قراءة العهد العتيق » تعنى قراءة الناموس ، فالناموس كثيراً ما يسمى فى العهد القديم « بالعهد » (البيريت أو الدياثيك) ، ولذلك فنى العدد (٥١) « قراءة موسى » قد استبدلت « بقراءة العهد العتيق » .

وفى الرسالة إلى العبرانيين ، تعطينا أوضح تعليم بخصوص بنيان خطة الفداء ، وعلى الأخص ، كما تأسست وتحددت فى نسج الإعلان نفسه . ولا داعى لاقتباس بعض الشواهد المتفرقة ، ذلك لأن الرسالة كلها زاخرة بها فى (٩ : ١٥) نقرأ عن « عهد جديد » . ومع أننا لا نلتقى هنا بعبارة « العهد القديم » إلا أننا نجد ما يدل عليه بعبارات أخرى ، ولقد كان التدرج من العهد القديم إلى الجديد – فى رأى كاتب الرسالة ، شديد الارتباط بازدهار الإعلان ، كما يتجلى ذلك فى افتتاحية الرسالة : « الله بعد ما كلم – كلمنا – فى ابنه ، الذى جعله وارثاً لكل شيء . . . بعد ما صنع بنفسه تطهيراً لخطايانا ، جلس . . . والعبارتان « بعدما كلم » و « كلمنا » تربطان القديم بالجديد ، باعتبار السابق ، تمهيداً للاحق .

التدبير الجديد ، تدبير نهائى :

ومن الملاحظ ، أنه فى العبرانيين (١ : ١ – ٢) ، كما فى أقوال العهد القديم ، وفى أحاديث الرب يسوع ، وكتابات بولس ، نجد أن العهد الجديد هو عهد ختامى نهائى ، وهذا ينطبق أيضاً على الإعلان الذى جاء به . فالعهد الجديد ، ليس عهداً يفضى إلى سواه ، ولكنه الإعلان النهائى الختامى ، الذى لا شيء بعده . فبعد أن « كلمنا . . . فى ابنه » ، لا يمكن أن يكون هناك حديث أسمى من هذا . وبولس يتحدث أيضاً فى (غلاطية ٤ : ٤) عن الله مرسلا ابنه فى « ملء الزمان » . لذلك فلا مجال هنا للنظرة التصاعدية من الأنبياء ، إلى يسوع ، إلى الرسل . فإعلان العهد الجديد ، وحدة عضوية كاملة ومتكاملة تفى ذاتها . إنه يشمل الرسل ، الذين هم شهود ، للمسيح ومفسرون لأقواله ، ولكنهم لم يكونوا وسائل منفصلة للاعلام . وأنه من

الخطل فى الفهم ، أن يقال : لنرجع من الرسل ، وعلى الأخص بولس ، إلى يسوع ، فى هذا نخطىء فهم فكر يسوع ، كما نخطئ فهم فكر كتاب العهد الجديد . ومثل هذا التفكير نابع من عقلية رياضية جامدة لا تعرف إلا جمع الأعداد وطرحها . أو على أفضل الوجوه ، ضربها وقسمتها . إننا إذا أردنا أن نفهم يسوع ، علينا أن نأخذه ، كمركز لحركة إعلان تدور حوله ، وتطوى فى ثناياها كل عملية الإعلان . فحينما نفصل بين يسوع ، وبين ما حدث قبله ، وما جاء بعده ، فإننا لا نعجز عن أن ندركه فحسب ، بل أيضاً — لأجل مظهره الرفيع الفريد المتألق — لا يمكن أن نرى الكفاية لحمل هذا الثقل الرهيب من وجهة النظر فوق الطبيعية للعالم بأجمعه .

وفى واقع الأمر ، لا يعتبر يسوع نفسه مطلقاً ، إنه بخدمته الزمنية على الأرض ، كان مفسر الحق الأوحد ، بل أنه هو الحق العظيم الذى تدور حوله كل التفسيرات ، ولم يعزل نفسه يوماً عن مفسريه . بل على العكس من ذلك ، جعلهم واحداً معه سواء فى السلطان المطلق أو فى كفاية المعرفة المعطاة لهم (لوقا ٢٤ : ٤٤ ، يوحنا ١٦ : ١٢ — ١٥) . بل أنه قد جعل ذلك التماثل ، حقيقة واقعية ، عن طريق موعد ، وعطية الروح القدس . فالروح يأخذ مما للمسيح ، ويخبر من يقبلونه . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن مهمة يسوع الفدائية ، كانت بحيث تجعل كل الحقائق الهامة تتجه إلى هذه الغاية . حيث أنه بافتراق الرب عن تلاميذه ، صار من المستحيل أن يقوم هو بنفسه بتفسير كل الحق لهم ، ولهذا فإن تعليم الرب يسوع يفترض لزوم تعليم الرسل ، وليس إهمال هذا التعليم ، لأننا إن تجاهلنا تعليم الرسل ، لا نستطيع أن نفهم تعليم الرب يسوع كما يجب .

أما الصلة بين يسوع ، وبين الرسولية ، فهى الصلة بين الحقيقة التى تنتظر التفسير ، وتفسير هذه الحقيقة . هذا هو المبدأ الذى يسير عليه كل الإعلان . بل إن أسفار العهد الجديد كلها تقوم عليه . وهذا هو الأساس لترتيب الأسفار : الأناجيل ، والأعمال أولا ، ولو أنه من وجهة النظر الأدبية ، ليس هذا هو التسلسل التاريخى وقد وضعت البشائر ، والأعمال أولا ، لأنها تتضمن الحقائق الواقعية للفداء فى العهد الجديد . كما ينبغى ألا يفوتنا أننا نلتقى ، فى البشائر ، وسفر الأعمال ، بتجسيم هذا المبدأ نفسه ، فمهمة يسوع ، لا تقتصر على تقديم الحقيقة أو الحقائق فحسب ، بل يقرن الحقائق التى يقدمها ، بنور يسطع عليها ، فيزيدها إيضاحاً لأن تعليمه يواكب عمله . ولكن تعاليم يسوع ، متفرقة وأقل شمولا من تعليم الرسائل ، إنها تشبه الجنين ، الذى مع صغره ، وعدم وضوحه ، يحوى كل المقومات التى تظهر فى الكائن الحى البالغ . .

وهذا هو المنطلق الذى منه نتجه إلى الحديث عن الإعلان فى العهد الجديد ، وعن تفسيره التاريخى ، أى ثيولوجية العهد الجديد . وهو يفسر لنا أيضاً ، ما يبدو من عدم التكافؤ فى مجال الامتداد التاريخى ، بين العهد القديم ، والعهد الجديد . وعدم التكافؤ هذا ، نابع من نظرتنا إلى الإعلان الجديد فى حد ذاته وليس فى كونه تمهيداً وأساساً ، للفترة العظيمة التى تلته . إننا نقيس ، بصورة آلية ، آلاف السنين التى تغطى عصور العهد القديم ، بما لا يكاد يصل إلى مائة عام من حياة المسيح ، والرسل . ولكن ، واقع الأمر ، هو أن إعلان العهد الجديد لكونه الإعلان الختامى ، فإنه يمتد إلى كل التدبير الذى جاء يسوع المسيح ، ليبدأه . ولذلك ، فالعهد المختص به ، يسمى بالعهد الأبدى.

(عبرانيين ١٣ : ٢٠) ، فهو العهد الاسخاتولوجي . ولذلك فالقياس الزمني لا محل له هنا .

أما عدم التكافؤ الذى نراه ، فما هو إلا لأنه تنقصنا النظرة الاسخاتولوجية . التى ترى فى يسوع « المكمل » لكل شيء . . . ولذلك فنحن نميل إلى الحديث عن العهد الجديد من ناحية تاريخ كتابة أسفاره بأنه يمتد من ميلاد يسوع إلى موت آخر كاتب من كتاب أسفار العهد الجديد . ولكننا نعرف جيداً، أننا نحن نحيا، فى تدبير العهد الجديد، كما كان بطرس، وبولس، ويوحنا .. ولأجل الإيضاح يحسن أن نميز بين وقت ظهور الإعلان الذى فتح أمامنا عصر الخلاص ، وبين عصر الخلاص نفسه حيث أننا نطلق على الاثنين اسم العهد الجديد . ولكننا لن نعرض إلا للحقبة الأولى فقط فى بحثنا اللاهوتى الكتابى .

وعليه فسيكون أول وأهم ما تناوله فى بحثنا : هما الإعلان المباشر عن طريق المسيح ، والإعلان الذى أعطاه المسيح عن طريق رسله . وإذ نلقب هذا بمقدمة تدبير العهد الجديد ، فإننا نستطيع أن نميز حقباً تمهيدية قبل أن ندخل إلى المقدمة نفسها . كل ما يسبق خدمة المسيح الجهارية ، يمكن أن نعتبره فى حدود هذا المفهوم : الأصوات المرافقة للميلاد .. كرازة المعمدان. معمودية يوحنا ليسوع .. تجربة يسوع ، كل هذه تستلزم منا الدراسة ، قبل أن ندخل فى دراسة محتويات الإعلان فى خدمة المسيح .

ومن الجانب الآخر ، هناك أمور أخرى ، مثل مشكلة التطور التقدمى ، وطريقة يسوع التعليمية ، نراها فى نسيج حيوى واحد مع رسالته ، مما يجب معه أن نوليها اهتمامنا . وهذا ينطبق بالأولى بصورة أقوى على تعاليمه عن طبيعية الله ، وعن العهد القديم . وهذا هو أساس التقسيم الذى راعيناه فى مواضيع البحث الذى سنعرض له فى هذا الجزء من دراستنا .

هل نتوقع إعلاناً لاحقاً ؟

وقد يثار أمامنا السؤال : هل لنا فى حدود المبادئ التى أوضحناها — أن نتوقع إعلاناً جديداً ، فى مخطط إعلان العهد الجديد ؟

والجواب الوحيد السليم على هذا : هو أنه لا يمكن إضافة إعلان جديد إلا حالة ظهور أحداث موضوعية جديدة ، ذات صبغة فوق طبيعية ، تحتاج فى فهمها إلى تفسيرات جديدة من الله . وهذا ما سيتم فى الأحداث الاسخاتولوجية . مما سيحدث حينذاك ، سوف يشكل دورة جديدة فى الفداء جديرة بأن توضع جنباً إلى جنب مع العصر الموسوى ، وعصر المجئ الأول . وعلى هذا فإن سفر الرؤيا يمتزج بصورة الأحداث الأخيرة ، التى تشف عن النبوة ، وتفسيرها .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن حقبة ثالثة من الإعلان لا تزال قادمة . وبعبارة أكثر دقة نقول ، إن هذه لن تكون قائمة بذاتها ، بقدر ما هى تكميل، للحقبة الثانية ، أنها تنتمى إلى إعلان العهد الجديد ، وتكون القسم الأخير فيه .

أما ما يدعيه البعض من الإعلانات الصوفية كامتياز شخصى ، فهو أمر لا يتفق مع سمو ديانة الكتاب . فالتصوف ، فى هذا الإطار ، ليس أمراً قاصراً على المسيحية . بل هو موجود فى كافة الديانات ، جيدها ، ورديئها . وهو فى أسمى حالاته ، إظهار لديانة الطبيعة ، بكل ما فيها من قصور وأخطاء . أما بالنسبة لمشتملاته أو قيمته الكامنة ، فهى أمور لا يمكن التحقق منها إلا إذا وضعناها فى ميزان الكتاب المقدس ، وعندما نزنها بهذا الميزان ، يتضح لنا أنها لا يمكن أن تكون مصدراً للإعلان عن الله . . .

الفصل الثانى

الإعلان المرتبط بالميلاد

نكرر هنا مرة أخرى أن القاعدة العامة هى أن الأحداث تسبق ، ثم تأتى الإعلانات المفسرة لها . وأما ما حدث هنا ، فهو ما يسميه علم اللاهوت « بالتجسد » . ونفضل نحن أن نسميه « بالميلاد » فهذا ما يتفق مع وجهة نظر الإعلانات المصاحبة له، وأننا نلتقى بوجهة نظر التجسد ليس فى علم اللاهوت فيما بعد ، فحسب ، بل أيضاً فى مسيرة الإعلان اللاحقة . وهى تصور لنا اتجاهاً رأسياً ، من السماء إلى الأرض ، من الإلهى إلى الإنسانى ، فالمسيح أزلى الوجود ، يظهر فى دائرة الطبيعة البشرية ، ومن هو فوق مستوى التاريخ ، يدخل فى دائرة التاريخ . وإننا لنجد الإشارات إلى ذلك ، فى تعاليم الرب ، (حتى فى البشائر الثلاث الأولى) . أما فى تعاليم يسوع ، كما وردت فى إنجيل يوحنا ، فإن الإشارات إليها كثيرة جداً ، وواضحة . وتتبلور هذه العقيدة بأكثر وضوح فى تعاليم بولس .أما فى مقدمة البشارة الرابعة ، ورسائل يوحنا فإننا نلتقى بالصورة الكلاسيكية لها . .

ولكن هذه كلها ، تقدم لنا مراحل لاحقة ، فى إعلان العهد الجديد ، أما هنا ، فى زمن وقوع الأحداث ذاتها ، فإن الاتجاه يتخذ خطاً أفقياً . وبدون أن نتنكر لبقية الصور المرافقة ، التى تختفى وراء ستار الغموض، فإن الأحداث

فى وقوعها ، كانت تتكلم بلسان النبوة وإتمامها . وهكذا تتحرك أفقياً على مستوى مسار التاريخ . فما وعد به الرب الآباء فى القديم عن مجئ المسيا ، ها هو قد تم بالفعل . فمثالية النبوات القديمة ، قد تجسمت بصورة واقعية حقيقية . وهذا ليس معناه أن ما حدث فى مسيرة التاريخ ، هو ، على هذا الأساس ، شيء طبيعى . فالتاريخى ، يمكن ان يكون فوق الطبيعة . والفوق الطبيعى يمكن أن يدخل التاريخ ، وهكذا يصبح جزءاً من التاريخ فى أسمى صوره . وعلى ذلك ، فحينما يقول المؤرخون ، أنهم مختصون بدراسة الطبيعى فقط ، فإنهم يجانبون الصواب ، فما هذا إلا بدافع التحيز والتحامل .

المشاهد المرتبطة بالميلاد :

أما ما يرتبط بهذا العنوان ، فهو : بشارة الملاك ليوسف (متى ١ : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣) ، بشارة جبرائيل لزكريا (لوقا ١ : ١١ — ٢٢) ، بشارة جبرائيل لمريم (لوقا ١ : ٢٦ — ٣٨) ، نبوة اليصابات (لوقا ١ : ٤٢ — ٤٥) ، تسبحة العذراء (لوقا ١ : ٤٦ — ٥٥) ، نبوة زكريا (لوقا ١ : ٦٨ — ٧٩) ، بشارة الملائكة للرعاة وما أعقبها من التسبحة الملائكية (لوقا ٢ : ١٠ — ١٤) . ثم نبوة سمعان الشيخ (لوقا ٢ : ٢٩ — ٣٥) ، ونبوة حنة فى (عدد ٣٨) .

أما الملامح المميزة لهذه المشاهد كلها ، فهى على النحو التالى : . . .

(أ) أن هناك توافقاً فى أسلوب التعبير مع نبوات العهد القديم ، وهذه الصورة تثبت استمرارية الإعلان ، وترابطه بين القديم ، والجديد . إن التدبير الجديد يبدأ بأحاديث الآباء . ولقد كان هذا ملائماً ، فى ذاته ، كما أنه جعل الإعلانات ، أكثر وضوحاً بالنسبة لأولئك الذين قدمت إليهم ، وهم أناس قد رضعوا لبان العهد القديم . وهكذا نرى تسبحة العذراء ، زاخرة

بالعبارات المقتبسة من المزامير ، كما من صلاة حنة (١ صموئيل ٢ : ١ — ١٠) . . .

(ب) هناك أيضاً اتجاه واضح ، لإدماج الأمور الجديدة ، فى كائن عضوى واحد ، مع تاريخ الفداء فى العهد القديم . فالميلاد ، يرتبط ببيت عبد الله داود ، كما جاء بفم أنبيائه القديسين (لوقا ١ : ٦٩ — ٧٠) . إنه إتمام للقسم الذى أقسم به الرب لإبراهيم (عدد ٧٣) . بل هو إتمام للنبوة التى أعطيت منذ بدء العالم (عدد ٧٠) . فالنقط الرئيسية الفاصلة فى تاريخ العهد القديم : فى الخلق ، وإبراهيم ، وداود ، تتجمع كلها هنا . وهذا الترابط التاريخى برهان على وحدة العمل الإلهى خلال العصور ، والقصد الإلهى منذ البداية ، الذى يشير إلى المسيا .

(ح) إن الإجراء الجديد الذى يستهل به التدبير الجديد ، ذا طبيعة فدائية يتم الإعلان عنها بصورة موضوعية من جانب الله ، وكذلك بالإدراك الذاتى لأولئك الذين قدم إليهم هذا الإعلان . أما خلفية الإعلان فهى حالة الخطية ، وعدم الاستحقاق وما يقابل ذلك من النعمة والخلاص . إن تعامل الله الفريد مع شعبه فى تلك المرحلة ، هو من أعمال الرحمة المطلقة ، وهو ما تعبر عنه ، أجمل تعبير ، فى كلمات العذراء (لوقا ١ : ٤٦ ، ٥١ — ٥٣) . لا يوجد هنا أدنى أثر لاستحقاق البشر ، يتم على أساسه افتقاد الله لشعبه ، أو أى أمانة فى حفظ الناموس . كما تظهر الهوة ما بين إسرائيل الأفضل فى الأزمنة القديمة ، وإسرائيل العاصى المرتد وقتئذ . ويخبر الملاك زكريا بأن الطفل المولود ، سوف يردد كثيرين من بنى إسرائيل إلى الرب إلههم ، ويتقدم أمامه بروح إيليا وقوته ، ليرد قلب الآباء إلى الأبناء . إن مصدر بركة ، هو العهد المقدس

أو بمعنى آخر ، إن البركة تفيض من وعد الله ، فالله يتمم ما وعد به الآباء .
(لوقا ١ : ٥٤ ، ٥٥ ، ٧٢ ، ٧٣) .

(د) أمر آخر له أهميته ، هو اختفاء العنصر السياسى ، من كافة هذه الأقوال ، وهذا العنصر فى حد ذاته ، ليس أمراً مكروهاً ، يعترض عليه ، ذلك لأنه فى ظل ثيوقراطية العهد القديم كانت تمتزج المصالح الدينية بالوطنية أما أقرب تلميح إلى هذا العنصر فنجده فى (لوقا ١ : ٧١ ، ٧٤) . (الخلاص من الأعداء بواسطة المسيا) . ولكن حتى هذا يأتى كأمر ثانوى للهدف الذى يتحدث عنه العدد (٧٥) .

(هـ) وكذلك لا نجد أثراً للناموسية اليهودية . ومن المسلم به أنه حتى فى اليهودية ، لم تكن هذه هدفاً فى حد ذاتها . أنها مجرد وسيلة لغاية ، أما الغاية فهى الإسراع ببركات المسيا ، وعهده . أما البر الذاتى اليهودى ، فيقوم على أساس طلب السعادة الأنانية .

ولكن الناموسية ، ترسخت على مر الأجيال ، وتأصلت فى الأذهان فلونت كل شىء ، حتى العالم الآخر . ومع ذلك فدلالتها الرئيسية تختص بالفترة السابقة للآخرة . إن التسلسل اليهودى ، هو على هذا النحو : أن تتمم إسرائيل مطاليب الناموس . وكمكافأة لذلك ، يظهر المسيا وكل ما يرتبط به .

أما التسلسل فى تدبير العهد الجديد ، فهو على هذا النحو : أن يظهر المسيا أولا كعطية النعمة الإلهية ، وبواسطته تصبح إسرائيل قادرة على تقديم الطاعة الصحيحة . أما نتيجة ذلك فمزدوجة : فباستبعاد الناموس ، من بداية العملية إلى نهايتها ، ينتفى البر الذاتى اليهودى . وبإعطاء الناموس وضعه الدائم ، فى النهاية ، يتأكد المضمون الأخلاقى للخلاص . وإننا لنقرأ قول جبرائيل .

عن يوحنا المعمدان ، إنه سوف يرد كثيرين من بنى إسرائيل إلى الرب إلههم (لوقا ١ : ١٦) . أما يوسف النجار فإن الملاك يتقدم له بالنبوة بأن مهمة يسوع الرئيسية ، هى أن يخلص شعبه من خطاياهم (متى ١ : ٢١) .

(و) وإننا لنكتشف الارتباط الشديد مع العهد القديم ، عن طريق امتداد خطين من خطوط النبوة الاسخاتولوجية القديمة ، إلى هذه الإعلانات الجديدة ، أما أحد هذين الخطين فهو الحديث عن ظهور الرب نفسه فى مجد فائق .

أما الثانى فهو التنبؤ بمجئ المسيا . وليس لدينا ما يؤكد بأن هاتين النبوتين ، فى العهد القديم ، كان لهما دائماً مفهومهما المطلق المشترك : فيؤكد أحد الكتاب أو الأنبياء ، تحت ظرف من الظروف ، أحد هذين الخطين ، وتحت ظروف أخرى ، يؤكد الخط الآخر بل من المحتمل أنه عندما امتد مفهوم المسيا إلى دائرة ما فوق الطبيعى ، وما فوق المخلوق ظهر بوضوح الارتباط والتطابق بين الخطين .

وبوجه عام نقول ، إن هذين الخطين ، فى العهد القديم ، كانا كمجريين منفصلين . ولكن فى إعلان العهد الجديد الكامل ، اتحد المجريان فى نهر واحد متدفق حيث جاء الرب نفسه كالمسيا .

وإننا لنجد فى الشواهد ، التى أشرنا إليها ، البداية لذلك ، ولكن لم يكن قد تم تماماً اندماج الصورتين معاً فى الأذهان . فعند مريم ، ويوسف ، نجد أن فكرة ملك مسيا على أساس مجيئه من بيت داود ، تشغل مركز الدائرة (متى ١ : ٢٠ ، ٢ : ١ ، ٥ ، ٨) . بينما عند اليصابات ، وزكريا نجد ، فكرة مجيء الرب ، هى الغالبة ، ولو فى صورة غير مطلقة . (لوقا ١ :

١٦ ، ١٧ ، ٧٦) . أما عن دخول سلسلة نسب داود فى موضوع مجئ الرب ، فانظر ما جاء فى (لوقا ١ : ٣٢ ، ٦٩ ، ٢ : ٤ ، ١١) وييسر مع هذا الانتساب ، بالنسبة لعائلة المعمدان ، أن كلمة الله التى جاءت عن طريق يوحنا كانت مبنية على ما جاء بالأصحاح الأربعين من إشعياء . أما عن عبارتى « الرب » و « أم ربى » (لو ١ : ١٦ ، ١٧ ، ١٣) فسنتناولها عند دراسة كلمة « كريوس » (أو الرب) .

وهناك ما نلمس منه المطابقة بين الرب ، وبين المسيا فى كلمات الملاك (متى ١ : ٢١) . فاسم يسوع ، الذى سيدعى به الطفل ، معناه اللغوى هو : « الرب هو خلاصى » .

وهذه العبارة فى ذاتها لا تعنى أن المسيا ، فى تطابقه مع الرب ، سيكون هو المخلص ، لأن هذا الاسم قد أطلق على كثيرين فى العهد القديم ، من عبيد الله من البشر ، لا لتمييزهم كالرب ، بل إشارة إلى أنهم فى خدمتهم كانوا رمزاً للحقيقة : إن الرب بشخصه سيصنع الخلاص لإسرائيل. وبالمفهوم المطلق كان من المحتمل ألا يختلف الأمر فى حالة « يسوع » عن ذلك .

ولكن هذا التفسير ، يغفل الحقيقة التى أشار إليها الملاك ، أن يسوع ، سيحمل هذا الاسم ، لأنه يخلص (أى يسوع) شعبه (أى شعب يسوع) من خطاياهم . هنا نرى فى تتابع سريع ، هذه العبارات : « الرب هو خلاصى » ، وأن يسوع يخلص ، وأن إسرائيل ، شعب الرب ، هو شعب يسوع .

(ز) كما توجد بعض التلميحات إلى عمومية الخلاص فى هذه الإعلانات (أى أن الخلاص سيشمل الأمم أيضاً) . فسمعان الشيخ يتحدث عن الخلاص الذى أعده الله ، بأنه نور إعلان للأمم . كما أنه « مجد لشعبك إسرائيل » .

(لوقا ٢ : ٣٢) . وهو يعلن لمريم « أن هذا قد وضع لسقوط وقيام كثيرين فى إسرائيل ، ولعلامة تقاوم » (عدد ٣٤) . ثم يتحدث أيضاً معلناً لها أن سيفاً سوف يخترق قلبها (٣٥) ونور الإعلان للأمم ، تقابله ظلمة عدم الإيمان فى إسرائيل . لقد كانت العنصرية اليهودية تحتم تهود الأممى قبل أن يصبح له الحق فى التمتع بامتيازات إسرائيل ، والفكرة هنا هى أنه عن طريق عدم إيمان إسرائيل سيدخل الأمم (قارن ما جاء فى رومية ١١ : ١١) .

والعنصر الأخير المميز لهذه الإعلانات ، هو ميلاد المسيا فوق الطبيعى بدون زرع بشر . ونحن لن نناقش الاعتراضات على هذا ، على أساس تاريخى . فهذا أمر يختص به التاريخ الكتابى . وكل ما نرجو أن نقدمه ، إنما هو الرأى ، أو الآراء التى فى فكر الله ، التى حتمت وقوع هذا الأمر ؟

هناك ثلاثة آراء لتفسير هذا الأمر : الأول ينادى بأن هذا لعصمة الطفل عن طريق قطع المجرى الذى تنتقل منه الخطية . أما الإشارة إلى هذا فنجدها فى (لوقا ١ : ٣٥) ، « القدوس المولود منك » . حيث تفسر القداسة هنا بمفهومها الأخلاقى .

ولكن كلمة « قدوس » قد تعنى أيضاً المفرز والمكرس ، وبذلك لاتكون هناك إشارة مباشرة إلى العصمة من الخطية ، ولو أن التكريس يفترض ضمناً ، العصمة من الخطية . هنا نستطيع أن نقول إن عمل الروح القدس ، الذى تشير إليه الآية ، هو منع انتقال التلوث بالخطية . ولكن هذا لا يقدم لنا تفسيراً جامعاً مانعاً لهذه العبارات ، فقد كان يمكن تحقيق هذا الهدف بعملية خاصة من عمليات الروح القدس ، بدون ما حاجة إلى إلغاء الولادة من أب بشرى إلا إذا افترضنا (كما يرى البعض) أن عنصر الأبوة فى عملية التناسل له علاقة خاصة بانتقال الخطية ، لا نقصد فى عنصر الأمومة . وسواء

كان هذا أو ذاك ، فإن الكتاب يؤكد بشدة على أن يوسف لم يكن له أدنى دخل فى ولادة يسوع ، حتى لا يحتاج الأمر إلى تعليل آخر غير ما ذكر .

وهذا يقودنا ، فى المرحلة الثانية ، إلى أن نفكر فى لياقة هذا الأسلوب من الولادة لمجئ « ابن الله » فى صورة البشر . لقد كان يجب أن تتنحى أبوة يوسف لتخلى الطريق لأبوة الله .

وإننا لا نجد فى بشارة متى ما يشير إلى بنوة الطفل الإلهية . ففى (١ : ٢١، ٢٣) يرد القول إنه « ابن » أى بن مريم . ولكن فى لوقا بينما نجد لقب « ابن » فى (١ : ٣١) فإننا نجد أيضاً إلى جانبه اللقب الإلهى فى الأعداد (٣٢ ، ٣٥) « ابن العلى » و « ابن الله » . وهذا نجده بوضوح فى ارتباط مع عمل الروح الذى يصور كناقل لقوة العلى ، التى تظلل مريم حتى لا يوجد أدنى شك فى أبوة الله ليسوع ، باستبعاد كل دخل للانسان .

على أن وجهة النظر الثالثة التى تقدم بخصوص هذا الأمر ، هو الرجوع ، بشخصية المسيح فوق الطبيعية ، وعمله المعجزى ، إلى طبيعته البشرية ، المستمدة مباشرة من الله . وإن كان هذا المبدأ يظهر بوضوح فى تاريخ العهد القديم ، بالنسبة لعمل الفداء رمزياً فكم بالحرى نتوقع أن يحدث ذلك هنا ! إن كنا نجد فى ولادة إسحق ، هذه الصورة الرمزية ، فكم بالحرى ذاك الذى لم يكن إسحق إلا رمزاً له ؟ وإن اعترض أحد بأنه على أساس هذا المبدأ فإن المصدر فوق الطبيعى كان يجب أن يكون باستبعاد أمومة مريم ، كما استبعدت أبوة يوسف فإن الجواب هو أن أمومة مريم لم يكن ممكناً الاستغناء عنها إذ كان يجب أن تكون هناك صلة حقيقية بين يسوع وبين طبيعتنا البشرية ، ولكى ينتفى كل شك فى حقيقة مجيئه فى الجسد . أما عدم التأكيد على هذا الأمر فى ثنايا قصة الميلاد ، فذلك لأنها سوف تتجلى بكل وضوح بعد ذلك فى قصة المعمودية . .

الفصل الثالث

الإعلان المرتبط بيوحنا المعمدان

من المعتاد الإشارة إلى يوحنا المعمدان « كالسابق » للمسيح . أما الكلمة فنجدها فى عبرانيين (٦ : ٢٠) ، بدون ارتباط بيوحنا المعمدان ولا يمكن أن تنطبق عليه . وبمعزل عن هذا اللقب ، فإن فكرة أن يوحنا المعمدان ، بخدمته التاريخية ، قد هيأ الطريق لعمل المسيح ، تظهر بوضوح فى لوقا (١ : ١٧ ، ٧٦) .

هذه الفكرة عن الصلة المرتبة من الله ، يرفضها كثيرون من الكتاب العصريين . إنهم يحاولون أن يفصلوا بقدر ما يستطيعون بين يوحنا المعمدان . وبين يسوع . وعلى النقيض من قصة الإنجيل ، يقولون بأن الاثنين كانا يمثلان حركتين دينيتين منفصلتين ، سارتا فى خطين متوازيين فترة طويلة . وهم يحاولون أن يفندوا ما جاء فى البشارة الرابعة ، على أساس أن البشارة الرابعة التى تشدد على أن خدمة يوحنا المعمدان كانت تمهيداً لخدمة يسوع ، ليست بشارة تاريخية . أما هذه الفكرة فقد ابتدعها « بلد نسبرجر » (Baldensperger ، فى كتابه مقدمة للانجيل الرابع ، ١٨٩٨) قائلا ، أن الأصحاحات الثلاثة الأولى من إنجيل يوحنا المخصصة للمعمدان ، هى محاولة

من كاتب البشارة لإقناع طائفة المعمدان فى أيامه — على لسان معلمهم — بأن مكانهم هو فى الكنيسة المسيحية حيث أن يوحنا قد قال : « لست أنا المسيح » .

أما قصة الميلاد الواردة فى لوقا ، والتى تصور يوحنا المعمدان ، ويسوع ، أبناء قرابة ، فإنهم يزعمون أنها من قبيل الأساطير فلا يعتد بها فى هذا المجال . أما ما ذكر فى إنجيل متى وحده (٣ : ١٣ — ١٥) من أن المعمدان ، عرف فى يسوع ، عندما جاء إليه . « من هو أعظم منه » ، وهو ما لم يكن بإعلان إلهى فورى ، فلا بد أنه على أساس معرفة سابقة ، فإنهم يرفضون ذلك : أولا ، لأنها لا ترد فى لوقا ، ثم لأنها لا تتمشى مع ما ذكر فى نفس البشارة الأولى من أن يوحنا المعمدان أرسل إلى يسوع ، بسؤال يعبر عن شكه : « أنت هو الآتى أم ننتظر آخر » (١١ : ١ — ٣) . ويقولون إن إنجيل مرقس هو — من كل الوجوه أقدم وأصح الأناجيل ، وهو يقول إن أول مقابلة بين يسوع ويوحنا تمت بعدما بدأ يوحنا كرازته ، وجاء يسوع إليه كواحد من الجموع ليعتمد منه . .

وهناك آخرون يذهبون إلى أبعد من هذا ، فينكرون أن المعمدان ، كان يشير إلى المسيح ، بقوله بأنه سيأتى من هو أعظم منه ، ولكنه كان يشير إلى أن الرب (يهوه) سيظهر بنفسه بمجد فائق ، على أساس برنامج اسخاتولوجى بدون المسيح ، وبذلك يقطعون الصلة ، ليس بين يوحنا ويسوع شخصياً فحسب ، بل أيضاً ، عقائدياً ، بين يوحنا ، وبين رجاء مجئ المسيا . وعلى أساس هذا الافتراض ، فإنه لا يبق من هذه الحادثة الخطيرة ، التى يظن كثيرون من الكتاب أنه على أثرها عرف يسوع أنه المسيا ، سوى هذه المقابلة الشخصية .

وأكثر الخطوات تطرفاً ، فى الفصل بين المسيح ، وبين المعمدان ، هى القول بأن تعليم كل منهما يتعارض تماماً مع تعليم الآخر . فما كان يتوقعه المعمدان — كما يزعمون — يحمل طابعاً سياسياً واضحاً لا يتحقق إلا بالقوة . ولو كان هذا حقاً ، فإن المعمدان لا يكون السابق الممهد للمسيح المخلص ، بل يكون المقاوم المناهض له . .

متى (١١ : ٢ - ١٩) :

أما الأساس الوحيد لمثل هذه الافتراضات ، فهو ما جاء فى متى (١١ : ٢ — ١٩) . والأجدر بنا أن نعرف موقف يوحنا بالنسبة لعمل يسوع ، من نفس ما تحدث به يسوع فى هذه الفقرة . وهذا أفضل ، من أن نتجه إلى بحث سؤال يوحنا . فإن هذا السؤال — كما يتصورون — لا يتفق مطلقاً ، مع شهرة يوحنا فى الكنيسة الأولى . التى لابد من أنها بنيت على أساس راسخ ، أما ما يجب أن يستلفت انتباهنا فهو ما قاله يسوع للجموع بعد عودة تلميذى يوحنا إليه ، وذلك ابتداء من العدد السابع . فى سؤاله الذى كرره ثلاث مرات : « ماذا خرجتم » . . . لتنظروا » فإن يسوع يصحح فكرتين خاطئتين عن يوحنا بنيتا على أساس تساؤل يوحنا .

والخطأ الأول يشير إليه السيد فى عدد (٧) . إن شك يوحنا الظاهرى ، لم يكن سببه الضعف والخور من جانبه ، فهو لم يكن القصبة التى تهزها الريح.

والمفهوم الخاطئ الثانى يذكره السيد ، ويصححه فى العدد الثامن فاهتزازه لا ينبع من قساوة الحياة فى السجن ، ذلك لأنه منذ البداية كان معتاداً على الحياة الخشنة ، حياة البرية ، ولم يلبس يوماً الثياب الناعمة التى يلبسونها فى قصور الملوك . أما الجواب الثالث على السؤال ، فهو أن الناس

كانوا يعتقدون أن المعمدان لم يكن سوى مجرد نبي ، وهذا حق جزئى ، يتقدم يسوع لتصحيحه ، قائلا : إنه نبي . . « وأفضل من نبي » .

ثم يستمر يسوع فى إيضاح ماذا يعنيه بالقول إنه أفضل من نبي . فهو أولا ، رسول مرسل أمام وجه الرب ليعد الطريق أمامه . . صورة يمكن أن تنطبق مجازياً على الأنبياء الذين سبقوه ، فقد كتبوا عن يسوع ، ويوحنا واحد من الذين كتبوا عنهم منذ القديم .

وإلى هنا فإن يوحنا ينتمى — إلى حد كبير — إلى عصر إتمام النبوات . فقد تمت نبوة العهد القديم فيه ، لذلك استحق أن يدعى « الأعظم بين المولودين من النساء » . وهو كرسول يأتى قبل بزوغ الحقيقة مباشرة فكل الأنبياء والناموس ، تنبأوا بما سوف يأتى . ولكن يوحنا هو إيليا الذى يأتى قبيل مجئ يوم الرب (ملاخى ٤ : ٥) . ومن أيام يوحنا إلى الآن ملكوت الله يغصب ، والغاصبون يختطفونه . ومهما كانت معانى هذه الكلمات الواردة فى (عدد ١٢) فمن الواضح أنها تشير إلى قرب ، بل إلى حلول الملكوت ، عن طريق عمل المعمدان . فعن طريقه ، خرج الملكوت عن دائرة التنبؤ بالمستقبل المميزة للعهد القديم . وأصبح شيئاً واقعاً ، يشغل الأفكار ، ويثير العواطف ، ويجتذب الناس . وإتمام هذا فى حد ذاته ، عمل عظيم من جانب يوحنا جعله « أفضل من نبي » .

ومع ذلك فإن الرب يردف هذا بالقول بأن يوحنا — مع كل هذا — لا يمكن أن يكون ضمن تدبير العهد الجديد الذى جاء بعمل المسيح . « فالأصغر فى ملكوت السموات أعظم منه » (عدد ١١) . وهذا القول لا يعنى أن يوحنا لم يكن مخلصاً — على حد تعبيرنا ، ولا يعنى أن يوحنا

سيستبعد من الملكوت الاسخاتولوجي . (قارن ما ورد فى متى ٨ : ١١) ، لكن التفسير الصحيح هو ، أن يوحنا لا يمكن أن يتمتع ، والحالة هذه ، بملء بركات ، وامتيازات ، الملكوت العتيد أن يحل ، التى اشترك فيها آخرون ، بارتباطهم بالإيمان بيسوع المسيح . أما هو فظل يحيا حياته فى نطاقه الخاص ، على أساس العهد القديم . .

وهذا يفسر لنا تساؤل المعمدان ، ولهفته ، على معرفة حقيقة يسوع وهل هو المسيا ، ففى هذا التساؤل ، نسمع صوت العهد القديم للذى كان ينتظر — بفارغ الصبر — مجئ المسيا . ولكن كما كان هناك ، هكذا هنا ، تتركز لهفته فى نقطة واحدة : بطء خطة الله فى إبادة الأشرار . لقد كانت إرسالية يوحنا تدور حول الدينونة : « الذى رفشه فى يده وسينقى بيدره ، ويجمع قمحه إلى المخزن ، وأما التبن فيحرقه بنار لا تطفأ » . لا تباطؤ ، . ولذلك أحس بشئ من خيبة الأمل فى أسلوب يسوع . وتفسيرنا لسؤال يوحنا ، على هذا الوجه ، يجعلنا نفهم أن هذه الكلمات لا تعنى عدم معرفة يوحنا بيسوع ، بل على العكس ترينا أن المعمدان كان يعرف يسوع وعلى صلة متبادلة معه . وإلا لما أرسل إليه هذه الرسالة . وعدد (٦) يثبت لنا معرفة سابقة بيوحنا المعمدان ، بل ومديحاً له ، على الرغم من استمرار مفهوم العهد القديم فيه . وعلى ذلك نستطيع أن ندرك المعنى العميق للجواب الذى رد به على يوحنا وتأكيده القوى على وجوه الإحسان فى خدمة يسوع . وهو لا يذكر هذه الأشياء على أنها هى الشهادة له فحسب ، بل أيضاً على أنها خصائص خدمته . فلم تكن مهمة يسوع الآن ، هى الدينونة ، ولكن سيكون للدينونة دورها فيما بعد..

وليس معنى هذا أن يسوع قد أغفل سؤال يوحنا المعمدان ، لكنه أجاب عليه فى أرق صورة ، بل وفى أقوى صورة أيضاً . وكما تثبت كلماته ، لقد كان قلبه ممتلئاً بالتقدير لعظمة يوحنا . وكما نلمس فى البشارة الرابعة ، كان قلبه يفيض بالمحبة من نحوه ، فى اتضاعه وإنكار ذاته فى خدمة المسيا (يوحنا ٣ : ٣٠ ، ٥ : ٣٥) .

أما ارتباط يوحنا بالعهد القديم ، فإننا نجد الإشارة إليه مرة أخرى فى المثل الذى قاله يسوع عن صيام تلاميذ المعمدان ، (مرقس ٢ : ١٨ — ٢٢) . فصوم الأولين ، يعنى ، أنهم لم يصلوا بعد إلى وليمة العرس ، التى يتكىء فيها تلاميذ يسوع . .

المعمدان ، وايليا :

من الواضح أن المعمدان ، وحياته ، وطريقة ظهوره ، كلها ترتبط بصفته فى العهد القديم ، فهو نذير طيلة العمر . أما معيشته فى البرية ، فهى — بحسب مفهوم العهد القديم — تشير إلى الإعداد للتوبة ، (هوشع ٢ : ١٤ ، ١٥ ، إشعياء ٤٠ : ١ — ٤) . وإننا لنرى فيه صورة إيليا ، نبى التوبة العظيم (متى ١١ : ١٤ ، ١٧ : ١٠ — ١٣) . والكلمات « إن أردتم أن تقبلوا » ، تدل على أن البعض ، قد شكوا فى كون يوحنا هو إيليا السابق للمسيح ، وأن يسوع قد قبل هذا . .

لكن مفهوم يسوع عن عودة ظهور إيليا ، ربما يختلف عن مفهوم اليهود فى هذا الصدد أيضاً . لقد كان اليهود يعتقدون بقيامة إيليا الفعلية من بين الأموات . وهذا ما يفسر جواب يوحنا نفسه ، حينما سئل « إيليا أنت؟ »

فأجاب « لست أنا » . (يوحنا ١ : ٢١) . لقد أنكر أن يكون هو إيليا المقام بالجسد من الموت بحسب الفكر اليهودى . ولكنه لم يكن لينكر هذا ، فى حدود المفهوم الرمزى ، الذى أكده يسوع . وما كان بالتالى لينكر أن النبوات التى وردت فى إشعياء وملاخى ، تتم فيه .

وربما تعطينا الترجمة السبعينية ، الدليل على قدم الاعتقاد اليهودى ، من جهة رجوع إيليا الحرفى . ففى ملاخى (٤ : ٥) يرد الاسم « إيليا التشبى » . بينما هى فى الأصل العبرى « إيليا النبى » . أما مصدر هذا الاعتقاد ، فهو يكمن فى الطريقة التى صعد بها إيليا إلى السماء . ويبدو أن لوقا ، كان على علم بالمعنى الرمزى لهذه الصورة الظاهرية ليوحنا ، حينما تحدث عن « يوم ظهوره لإسرائيل » . (١ : ٨٠) .

وهكذا نرى أن يوحنا كسابق ليسوع ، كان سابقاً للمسيح بكل مفاهيم العهد القديم لا فيما يختص بالظاهر فحسب بل أن جوهر العهد القديم قد تمثل فى يوحنا . فلو تأملنا عنصرى الناموس والأنبياء لرأينا ، أنهما يتلخصان فى الرسالة التى تقدم بها : « توبوا لأنه قد اقترب ملكوت السموات » . ولكن الرابطة بين الاثنين ، ليست مجرد رابطة إضافة شيئين غير متجانسين ، حيث أن كلمة « لأنه » تشير إلى أن الدافع إلى التوبة هو اقتراب الملكوت ، ذلك لأن مفهوم الملكوت لدى يوحنا ، هو الدينونة الصاعقة ، كما يتضح من الرفش فى اليد ، والفأس على أصل الشجر .

شهادة يوحنا المعمدان ليسوع :

وفى شهادة المعمدان ، ليسوع كالمسيا ، ينبغى أن نميز بين مرحلتين : الواحدة سجلت فى البشائر الثلاث الأولى والثانية فى البشارة الرابعة . وبين

هاتين المرحلتين تقع حادثة معمودية يسوع على يدى يوحنا . أما الملامح المميزة للمرحلة الأولى ، فهى التأكيد على الدينونة ، وعلى وظيفة الآتى كالديان ، لكن لا يطلق عليه جراحة لقب المسيا . أما الصورة التى يصف بها سموه ، فإنها تجعلنا نفكر فى شخص لا يقل عن الله وإن كان يختلف عن الرب (يهوه) (مت ٣ : ٣ ، ١١ ، ١٢ ، مرقس ١ : ٣ ، ٧ ، لو ٣ : ٤ ، ١٦ ، ١٧) . أما النار التى تشير إلى أحد العنصرين ، اللذين سيعمد بهما الآتى ، فهى بلا شك نار الدينونة الرهيبة ، وليست الروح القدس . (قارن متى ٣ : ١٠ — ١٢ ، لوقا ٣ : ١٦ ، ١٧) . أما مرقس فإنه يحذف « النار » ويشير فقط إلى الروح القدس (١ : ٨) . وإن كان الروح القدس ، يرمز إلى عنصر الخلاص ، فالحقيقة التى تتجلى هى أن يوحنا يتحدث عن الدينونة ، والخلاص كحادث واحد عند ظهور المسيح ، وهو ما يتفق مع وجهة نظر العهد القديم . أما العبارات المستخدمة فى هذه المرحلة المبكرة من الكرازة ، فهى مستقاة من ملاخى (٤) ، أما ما يتحدث به البشيرون فمن إشعياء (٤٠) .

معمودية يوحنا :

أما معمودية يوحنا ، بصفة عامة ، فلا ينبغى أن نفصل بينها وبين ما قام به فى معموديته ليسوع بصفة خاصة . ففى تلك الأوقات — كما بعد ذلك — كانت هناك دوائر كثيرة فيها تمارس المعمودية ، ولكنها جميعها كان يمكن تكرارها ، بينما معمودية يوحنا ، كانت مرة واحدة (قارن ما جاء فى متى ٢٨ : ١٩ ، أعمال ١٩ : ٣ ، عبرانيين ٦ : ٢) . أما سوابقها ، ومشابهاتها ، فنلتقى بها فى العهد القديم ليس فى مراسيم الفرائض الناموسية ، لأن هذه كانت أيضاً تتطلب التكرار ، ولكن فى الاغتسالات اللازمة للاستعداد لقطع العهد

فى القديم (خروج ١٩ : ١٠ ، ١٤) . وأيضاً فى سكيب الماء العظيم الذى يعلن الأنبياء ، بأنه سيسبق العصر الاسخاتولوجى . (إشعياء ١ : ١٦ ، ٤ : ٤، ميخا ٧ : ١٩ ، حزقيال ٣٦ : ٢٥ – ٣٣ ، زكريا ١٣ : ١) . وينبغى أن نلاحظ أن الماء يظهر فى النبوة ، كالمنعش ، والمعجل بالثمر ، علاوة على كونه عاملا من عوامل التطهير . (إشعياء ٣٥ : ٧ ، ٤١ : ١٨ ، ٤٤ : ٣ ، زكريا ١٤ : ٨) .

ولقد حاول البعض ، تفسير معمودية يوحنا ، على أساس هذه الشواهد السابقة . ولكن هذه كانت نبوية من ناحية ، ورمزية من ناحية أخرى حتى أنه كان يلزم لإتمامها أو تكرارها وصية فوق طبيعية . أما يوحنا فلم يكن ممكناً أن يسير على أساس العهد القديم فى مثل هذا الأمر ، وهو ما يعترف به الجميع (يوحنا ١ : ٢٥ ، ٣٣ ، متى ٢١ : ٢٥) .

على أننا لن نستطيع أن نعتبر معمودية يوحنا ، تقليداً لما يعرف بمعمودية الدخلاء فى اليهودية . فهذه لم تكن منذ البداية ، طقساً بارزاً مميزاً يستحق التقليد . لقد كانت تعنى بكل بساطة ، تطبيق ناموس اللاويين للتطهير على الدخيل أى الأممى المتهود ، الذى يعتبر ، حتى بعد ختانه ، نجساً بسبب انتمائه للأمم ، و لهذا فهو بحاجة إلى الغسل . أما يوحنا فلم يذهب إلى حد اعتبار ، أن جميع الذين كانوا يأتون إليه ، هم من الأمم النجسين ، الذين ينبغى أن يطبق عليهم نظام الدخلاء . لقد كانت معمودية يوحنا كبيرة الشبه جداً بالمعمودية المسيحية ، كما سنرى الآن .

أما أهمية معمودية يوحنا ، فنستطيع أن نستنتجها جزئياً مما ورد عنها فى الأناجيل ، وجزئياً من الموقف العام منها. ويذكر البشيران مرقس، ولوقا ،

من أنها « معمودية التوبة لمغفرة الخطايا » ، ويقول متى أنه كان يعمد « للتوبة » . وأن الجموع كانوا يعمدون منه معترفين بخطاياهم . بحسب متى نجد أن الإقرار بالخطية ، كان ملازماً للعملية . وبحسب مرقس ، ولوقا ، كانت مغفرة الخطايا هى الهدف . ولا يوجد أى تناقض بين الحقيقتين . وقد يبدو أن هناك تناقضاً حينما يجعل متى الاعتراف يسبق المعمودية ، والتوبة تلحق المعمودية . والحل يكمن فى التمييز بين مجرد الاعتراف السطحى بالخطية وبين التوبة العميقة الفعلية عنها . (متى ٣ : ٦ ، ١١) .

ولا يمكن الجزم بما يعنيه مرقس ولوقا بعبارة « معمودية التوبة » فالصيغة قد تشير إلى أنها إحدى الخصائص العامة للمعمودية ، كشئ له صلته بالتوبة بصورة أو بأخرى .

والرأى الأفضل – أن نعتبر إضافة كلمة المعمودية إلى كلمة التوبة هى للتعبير عن الهدف بمعنى أن المعمودية يقصد بها أن تنتج التوبة ، وهو ما يتفق مع ما ورد فى (متى ٣ : ١١) . فإن كانت التوبة ، هى النتيجة المنتظرة للعملية ، فلا بد أن يكون الطقس أكثر من مجرد ممارسة رمزية ، بل لا بد أن يكون سراً مقدساً حقيقياً ، يحمل فى ثناياه نوعاً من النعمة ، وهذا يتفق مع مناداة يوحنا للمعمدين : « إصنعوا أثماراً تليق بالتوبة » .

« ولقد اقترح « ويس (Weiss) » أن الكلمة « لمغفرة الخطايا » الواردة فى مرقس ، ولوقا ، تشير إلى المستقبل . أى أن تلك المغفرة ، ترتبط بالدينونة . وقد تحتمل الجملة « لغوياً » هذا ، ولكن المفهوم يكون غير مقبول فالعهد القديم زاخر بمغفرة الخطايا ، وعمل يوحنا ، لجماع العهد القديم ، لا بد أن يسير فى نفس الاتجاه . وهناك من يعترض بأن يوحنا ، يقارن بوضوح

بين ما تحمله معمودية الماء التى يمارسها ، والنعمة الفائضة التى تمنح بواسطة معمودية الروح القدس ، التى يقوم بها « الآتى » . ولكن الروح يقدم ما هو أكثر من الغفران . وعلى فرض أن المعمدان قصد هذا على سبيل المقارنة ، واضعاً كل الفراغ فى كفة من الميزان ، وكل الملء فى الكفة الأخرى ، فلا ينبغى أن نأخذ هذا حرفياً ، أكثر مما نأخذ أقوال بولس فى الرسالة إلى العبرانيين ، كأنها تجرد العهد القديم من كل نعمة . أما ما يقصده يوحنا فهو هذا :

إنه بالقياس إلى ما يأتى به المسيح ، ما على إلا غسل الماء ، بالمقارنة بمعمودية الروح ، وليس معنى هذا أن معمودية يوحنا كانت مجرد رمز .

سؤال آخر من الجانب المضاد ، وهو : إن كانت معمودية يوحنا ، تعنى بالحقيقة مغفرة الخطايا ، فهى تتميز عن المعمودية المسيحية . وحول هذا السؤال انقسمت الكنيسة بعد عصر الإصلاح : فالكاثوليك فى اتجاههم — بتعليمهم عن الأسرار — إلى أن يجعلوا من العهد القديم بجملته تدبيراً رمزياً قد ضموا إليه أيضاً معمودية يوحنا . أما البروتستنت من اللوثريين ، والكنيسة المصلحة — باستثناء القليلين — فقد اتجهوا فى ثيولوجيتهم — كرد فعل للموقف الكاثوليكى — إلى أقصى الطرف الآخر منادين بأن معمودية يوحنا مطابقة تماماً للمعمودية المسيحية . ولكن كلا الموقفين ، لا سند لهما . فعلينا أن نقر ، بأن معمودية يوحنا ، مع كل فرائض العهد القديم كان فيها نعمة حقيقية ولكن العهد القديم كانت له نوعيته من النعمة المحدودة ، أما ما لم يمتلكه فهو الروح فى المفهوم المسيحى الخاص . ذلك لأن إعطاء الروح وصلته بالمعمودية ، يعتمدان على انسكاب الروح فى يوم الخمسين . وعلى ذلك ،

فالمعمودية التي مورست في وقت ما بين معمودية يوحنا ، ومعمودية يوم الخمسين ، ينبغي أن نضمها إلى معمودية يوحنا ، وكاستمرار لها ، وليس كمقدمة للمعمودية المسيحية . .

وما هي الرموز في معمودية يوحنا ؟ . يقول البعض إن هذا يكمن في تغطيس المعمد في الماء ، بمعنى دفن حياة الخطية القديمة ، والخروج منها ، كدخول إلى حياة جديدة ، هي حياة البر . ولكن إن كان هذا حقاً فإنه يفصل بهذا بين معمودية يوحنا ، وكل معموديات العهد القديم ، السابقة . ذلك لأنه في العهد القديم لا توجد رمزية التغطيس . وحتى غسل الجسد كله ، في بعض الممارسات الطقسية ، لا يزيد عن كونه غسلا للجسد . أما رمزية التغطيس ، فهي مجرد استنتاج ، ومن الجانب الآخر ، فإن الأمور الروحية المذكورة وهي التوبة ، ومغفرة الخطايا ، تشير إلى التطهير . وينبغي أن يضاف إلى هذا أنه في استخدام الماء ، إشارة رمزية إلى الإحياء بالروح . (قارن ما جاء في يوحنا ٣ : ٥ إن كان أحد لا يولد من الماء والروح) .

وأخيراً ، لكي يكمل مفهومنا لمعمودية يوحنا ، علينا أن ننظر إليها في الخلفية الاسخاتولوجية ، التي كانت سائدة في توقعات عصره . فلقد كان الجو مشحوناً بفكرة اقتراب النهاية . ومعمودية يوحنا كانت – بحسب الرأي السائد – تمهيداً لما سيأتي من أحداث الدينونة ، وختم الاستعداد للتبرئة منها . أما فكرة كون المعمودية ، ختماً في هذا المفهوم الاسخاتولوجي ، فقد انتقلت إلى المعمودية المسيحية (أنظر أفسس ١ : ١٣ ، ١ بطرس ٣ : ٢١) .

معمودية يسوع على يدى يوحنا :

وإذ نأتى إلى معمودية يسوع على يدى يوحنا ، فإننا لا ينبغى أن نفصل هذه المعمودية ، معنى المعمودية بوجه عام . فمن الغباوة أن نقول إن يوحنا قام بنوعين من المعمودية : الأولى للشعب بصفة عامة ، والثانية ليسوع بوجه خاص . وأنه لا صلة بين هذه وتلك . وأيضاً ، ليس من السليم أن نذهب إلى أقصى الطرف الآخر ، وننكر عصمة يسوع ، لحاجته إلى المعمودية . . . وليس هذا على أساس عقائدى فحسب ، فالمحاورة بين المعمدان ، وبين يسوع فى (متى ٣ : ١٣ — ١٥) ، تنفى ذلك تاريخياً . علاوة على ذلك ، فإن الإعلان المرتبط بالمعمودية ، يثبت أن معمودية يسوع كانت شيئاً فريداً متميزاً ، يختلف تماماً فى المبدأ عن معمودية الاسرائيلى العادى .

أما افتراض ويس ، أن عنصر التفرد ينبغى أن نبحث عنه فى أنها رمز لخروج يسوع من حياة العزلة ، إلى حياة الخدمة الجهارية ، فلا يمكن أن نقبله ، لأنه يباعد بين معمودية يسوع ، ومعمودية سواه ، الذين لم يدخلوا فى نطاق الخدمة العامة .

ولكن عندما نتفحص جيداً الفقرة الواردة فى متى (٣ : ١٣ — ١٥) نجدها تقدم لنا الحل ، فى كيف أن معمودية يسوع تنسجم مع الخطة العامة لخدمة يوحنا ، ولكنها بمنأى عن عناصرها المتعلقة بالخطية ، والتوبة . . . والحوار بين يسوع ويوحنا المعمدان يقدم لنا الحقائق التالية . .

١ — أن المعمدان يدرك قدر يسوع وطبيعته ، التى تجعله فوق مستوى الحاجة إلى المعمودية . فحينما أتى إليه يسوع « يوحنا منعه » . (عدد ١٤) .

٢ — هذا الاقتناع من جانب يوحنا يقوم على أساس إيمانه بأن يسوع هو المسيا « أنا محتاج أن أعتمد منك » لا يمكن أن تعنى معمودية الماء العادية . فلقد أعلن يوحنا من قبل أن المسيا « الأعظم منه » سيعمد بالروح القدس . إن إقراره هنا بحاجته إلى المعمودية من يسوع لا يمكن أن تعنى غير ذلك ، وهو ما يتضمن اعترافه بأن يسوع معصوم ، بلا خطية .

٣ — واعتراض يوحنا لا ينفيه يسوع ، بل يثبته فى القول : « اسمح الآن » . وهذا الفعل « اسمح يتضمن عدم الحاجة الشخصية ، وهو ما نفاه يوحنا أيضاً ، فالسماح لأسباب موضوعية .

٤ — هذه الحاجة الموضوعية ، فعالة ، ليس بصفة مستديمة تحت كافة الظروف ، ولكن لموقف حاضر ، فحسب ، مع توقع زوال هذه الحاجة فيما بعد .

٥ — أما سبب لزوم المعمودية وقتئذ ، فيقول عنه يسوع : « لأنه يليق بنا أن نتمم كل بر » . وليس معنى إتمام البر هنا هو الصيغة المألوفة فى تعليم الكفارة النيابية بأن المسيح قام بحفظ الناموس نيابة عنا ، بل ينبغى أن نأخذ البر بمعناه العام : فقد كان « البر » — فى أى وقت ، سواء بناء على الناموس أو غيره — هو ما يطلبه الرب من إسرائيل . وفى هذه الحالة كان معناه خضوع يسوع لمعمودية يوحنا . لأنها لم تكن اختياراً فردياً ، بل واجباً قومياً . وهذا الواجب ينطبق على يسوع ، كما على المعمدان ، حيث ترد صيغة الجمع « يليق بنا » .

٦ — ورغم أن يسوع — فى ذاته — لم يكن محتاجاً للمعمودية ، لكنها كانت واجباً إلهياً عليه ، كأمر لازم بالنسبة لشعب إسرائيل ، ولم تكن هناك

وسيلة للتعبير عن ذلك أفضل من خضوعه للمعمودية ليكون مشابهاً لإسرائيل . وعلاوة على أن المعمودية كانت اختباراً وقتياً ، فإننا نكاد نرى صورة لصلة يسوع النيابية بشعب الله . ولا يبقى أمامنا إلا خطوة واحدة — متى أخذنا فى اعتبارنا المرمى العام لمعمورية يوحنا — لنقول إن يسوع مع شعبه فى المعمودية ، كان يهدف إلى أن يضمن لهم نيابياً ما كانت ترمى إليه هذه الفريضة : أى مغفرة الخطية . وحتى بالنسبة للتوبة يمكن أن نتحدث عنها بصورة مشابهة لأنه إن كان يسوع قد حمل الخطية نيابياً ، وحقق الغفران نيابياً ، فلا اعتراض علينا فى المبدأ إذ نقول : إنه تاب نيابياً عن الشعب . كل هذه الأمور تبدو أمامنا هنا بصورة غامضة ولكننا سوف نعرض لها بصيغة أكمل وأوضح ، لنؤكد صحة تفسيرنا ، عند بحثنا فى يوحنا (١ : ٢٩ ، ٣٦) .

حلول الروح القدس على يسوع :

ولقد واكبت معمودية يسوع حادثتان ذاتا إهمية قصوى : نزول الروح عليه ، ثم إعلان السماء بأنه الابن ، والمسيا . وحيث أننا سنعرض للثانية مستقبلا بصورة أوفى ، فيكفينا هنا أن نقول بأن المدون فى كلمة الله لا يؤيد النظرية القائلة ، بأن المعمودية كانت فرصة لتنبيه يسوع بأنه المسيا فما جاء فى متى هو كلام موضوعى تماماً : « هذا هو ابنى الحبيب » مما يثبت أن هذا الصوت ، لم يكن ليسوع فحسب ، كما أن العبارات الوصفية ، « وإذا صوت من السموات » « وكان صوت من السموات »... « وكان صوت من السماء » ، تثبت جميعها أن هذا الصوت لم يكن خاصاً بيسوع فقط ، أو كان مسموعاً منه فقط . أما قول متى « فرأى » فلا يشير إلى رؤيا منظورة من الجميع . وما أورده لوقا عن الروح « بهيئة جسمية مثل حمامة » ، فإنه ينفى

أن الظاهرة البصرية كانت شخصية . ومن (يوحنا ١ : ٣٤) نعرف أن الظاهرة التى محلها ، وآها يوحنا المعمدان كما رآها يسوع ، حيث أن يوحنا قد شهد عنها . ونستطيع أيضاً أن نقرن هذا بما ذكره بطرس عن حادثة التجلى (٢ بطرس ١ : ١٧ ، ١٨) . ولا شك أن ذلك الصوت كان ذا دلالة سرية خاصة بالنسبة ليسوع ولهذا السبب – إن لم يكن لأسباب أخرى أيضاً – كان يجب أن يكون الصوت موضوعياً .

وفى الأسرار – كقاعدة عامة – ينتقل شىء حقيقى ، علاوة على ما تقدمه من توكيد . وهكذا نجد الصوت هنا ، يتبعه نزول الروح . وهناك ثلاث حوادث هامة ارتبط فيها عمل الروح بيسوع . الأولى : أشرنا إليها فى ميلاده من عذراء .

والثانية : هى حادثة المعمودية التى نحن بصددها . والثالثة قيامة يسوع من الأموات ، وهى أحد موضوعات التعاليم الرسولية .

وهنا نقصر بحثنا على ضرورة وطبيعة عمل الروح فى الحادثة الثانية . فمن وقت حدوثها نستطيع أن نستنتج مدى تأثيرها على خدمة يسوع الجهارية ، تماماً كما نرى أثر الأولى فى نشأة وتكوين طبيعته الناسوتية .

أما الثالثة فلها صلتها بخدمة الرب السماوية فى صورتها الروحية (رومية ١ : ٤ ، ١ كورنثوس ١٥ : ٤٥) .

وطبيعى أن يسوع ، لم يقبل الروح كواسطة للتقديس ، حيث أن هذا يفترض سلفاً ، حالة الخطية . ولا يوجد أدنى أثر لذلك فى البشائر . ولكن يسوع قبل الروح ، كتأكيد من الآب ، عن رضاه عن فكر وهدف المسيح

كما ظهرا فى خضوعه للمعمودية وعما سيفعله الله ، عن طريقها ، فى حياة يسوع . وفى هذا نرى المشابهة مع ما يعنيه ختم الروح فى المعمودية لكل مؤمن ، ولكن فى حالة يسوع كان هذا يشير إلى المستقبل .

ثم أن شخص الرب ، كان بحاجة إلى الروح ، كسند حقيقى لطبيعته الناسوتية فى إتمام مهمته كمسيا . وإننا لنجده ، يشير إلى أن كل قدرته ونعمته وكلمات نعمته ، وأعماله الخلاصية ، كانت كلها بالروح معمولة . (متى ١٢ : ٢٨ ، لوقا ٤ : ١٨ ، أعمال ١٠ : ٣٦ – ٣٨) . وعن طريق تأهيله بهذه الصورة لإتمام عمله كالمسيا ، كان الروح يضع الأساس للانسكاب العظيم فى يوم الخمسين . ذلك لأن انسكاب يوم الخمسين ، كان يتوقف على عمل المسيح الكامل . وهذا يفسر لنا قول المعمدان فى (يوحنا ١ : ٣٣) الله ، « قال لى : الذى ترى الروح نازلاً ومستقراً عليه ، فهذا هو الذى يعمد بالروح القدس » . واستخدام حرف الجر « على » epi – وهو استخدام غير مألوف – يشير إلى أن الروح جاء ليظل دواماً فى يسوع ومعه . فى البشائر الثلاث الأولى ، يستخدم حرف الجر eis التى قد تعنى حلول الروح على يسوع ، أو دخوله فيه . .

أما الفارق بين هذا الحلول على يسوع ، وحلول الروح على أنبياء العهد القديم ، فينبغى ألا يفوتنا . ففى البشارة الرابعة نجد البشير يقول بوضوح ، إن الله قد أعطى الروح ليسوع . ولما كانت هذه عطية ، فلا يمكن أن تكون بكيل (٣ : ٣٤) . وأيضاً أن الروح قد « استقر » عليه بصفة دائمة (١ : ٣٣) . ونفس الفكر عن كمال الهبة وعدم محدوديتها ، تراه فى وصف لوقا « ونزل عليه الروح القدس بهيئة جسمية مثل حمامة » (٣ : ٢٢) .

وبينما فى متى ومرقس نجد عبارة « مثل حمامة » قد تفهم على أنها حال للفعل « نزل » للدلالة على حركة الروح المتأنية المتمهلة ، فى حلوله على يسوع ، فإن العبارة فى لوقا لا تترك مجالا لأدنى شك من جهة الهيئة الموضوعية المنظورة التى ظهر بها الروح القدس فى تلك المناسبة .

إن الروح نزل بهيئة الحمامة ، وليس فقط أن حركته كانت كرفرفة الحمامة » . ولكن حتى فى العبارة الواردة فى متى ومرقس نجد نفس المعنى لأن من ينزل متمهلا ، يعنى أنه يريد الاستقرار والمكوث .

ونرى فى هذا كما فى كمال من نزل ، الفارق بين حلول الروح ، على يسوع ، وحلوله على الأنبياء ، فالأنبياء كانت لهم زيارات من الروح ، أى أنه كان حلولا متقطعاً وليس مستديماً . أما يسوع فقد كانت حياته كلها بقوة الروح ، فى كل كلمة وفى كل عمل . ثم نستطيع أن نتبين لماذا اختار الروح أن يظهر فى شكل حمامة وليس فى شكل ضوء باهر مثلا . لم يشبه الروح بحمامة مطلقاً فى العهد القديم . إن العهد القديم يصور لنا الروح يرف على وجه المياه حيث كان الخراب ، ليخلق الحياة .

وهنا قد نجد ما يفسر لنا الأمر ، فإن عمل المسيا كان خليقة ثانية ، ترتبط بالخليقة الأولى بعمل الروح القدس فيهما .

شهادة يوحنا ليسوع بعد المعمودية :

بقى علينا أن نبحث الشهادة التى شهد بها يوحنا المعمدان عن يسوع ، بعد المعمودية ، ونجد هذه الشهادة فى إنجيل يوحنا . وكل الأحاديث التى تقدم بها المعمدان هنا ، تدور حول يسوع وتتركز فى ثلاثية هامة عن شخصه .

وقبل كل شئ ، سنحصر كلامنا هنا على هذه الشهادات البارزة ، مع البحث فى حقيقة من المتكلم فى الجزء الأخير من الأصحاح الثالث من إنجيل يوحنا ، والذى يدور حوله الجدل .

أولا : (يوحنا ١ : ١٥ ، ٣٠) :

وهذا هو الإعلان الأول الذى يتقدم به المعمدان . وهو يميز مرحلتين فى حياة المسيا : المرحلة التى يأتى فيها بعد المعمدان أى يخلف الأخير فى خدمته الجهارية ، ثم المرحلة التى كانت للمسيا ، قبل ظهور المعمدان على مسرح التاريخ . . . أى نشاط يسوع فى العهد القديم .

والترجمة الإنجليزية الرسمية تترجم عبارة « صار قدامى » بعبارة « صار أفضل منى » مما يفهم منه أن المقصود هو « المقام » ولكن هذا لا يتفق مع المقارنة الزمنية الموجودة بين العبارتين الثانية والثالثة من الآية . ولعل سبب هذه الترجمة هو الإحساس بأنه إذا كانت العبارة الثالثة تفيد الزمن ، فلا يوجد فرق إذاً بين العبارتين « لأنه كان قبلى » تفيد الزمن أيضاً ، ولكنهم بهذا أغفلوا أنه وإن كانت العبارتان تبدوان متشابهتين فى اللغة الإنجليزية ، إلا أن هناك فارقاً هاماً بينهما فى اليونانية ، فالعبارة الثانية هى "emprosthen mon gegonen" بينما العبارة الثالثة هى : "hoti protos mon en" ، فالفعلان فى العبارتين مختلفان وكذلك حرفا الجر . فالفعل "emprosthen" يعنى السبق فى الظهور على المسرح ، أما protos فيعنى الأسبقية المطلقة فى الوجود ، فهو يرتبط بوجود الرب منذ الأزل أو ما يسمى « بالوجود الأزلى » ويكون معنى كلمة « لأن » ، التى تربط ما بينه العبارتين هو أن وجود المسيح الأزلى قبل الزمان هو أساس إمكانية ظهوره وخدمته فى العهد القديم وبذلك لا يكون هناك تكرار بين العبارتين الثانية والثالثة من الآية .

وقد استلفت النظر أنه فى هذه العبارة التى بلغت الذروة فى شهادة يوحنا المعمدان عن المسيح ، توجد مسحة العهد القديم .

وإننا لنجد فى سفر ملاخى ، (٣ : ١) التمييز بين هذه المراحل فى المجئ الاسخاتولوجى . فأولا يرد القول «هأنذا أرسل ملاكى فيهيئ الطريق أمامى» وهذا الرسول أو الملاك هو يوحنا المعمدان ، وعليه فهى تشير أيضاً إلى خدمة يسوع الجهارية ، التى سبقتها خدمة المعمدان . مما استطاع معه يوحنا المعمدان أن يقول : «يأتى بعدى رجل» .

ولكن فى نفس الفقرة من ملاخى ، يرد القول : بأن ذلك السيد الآتى الذى أمامه يظهر الرسول مهيأ الطريق ، هو « ملاك العهد الذى تسرون به » وهذا يشير إلى « ملاك الرب (يهوه) » .

وإننا لنعرف عن ملاك الرب وظهوراته فى العهد القديم ، ودوره فى مجرى أحداث التاريخ القديم ، وهذا — فى المبدأ — ما قرره يوحنا بأن الذى يأتى بعده ، صار قدامى .

ولكن فى الفقرة الواردة فى ملاخى ، نجد المعنى الثالث الذى يشير إليه المعمدان فى القول : « كان قبلى » ، لأن « السيد الذى تطلبونه » والذى يأتى إلى هيكله ، هو نفسه « ملاك العهد » فلا يوجد فى الأصل حرف العطف « الواو » ، ولكن « ملاك العهد » بدل من السيد « الذى تطلبونه » وتكون الترجمة الصحيحة هى : « السيد الذى تطلبونه » أى « ملاك العهد » وبذلك يكون ظهور الاثنين « السيد » و « ملاك العهد » شئ واحد وفى وقت واحد . والدارس يستطيع أن يكتشف الصلة بين مجئ الرب (يهوه) ، ومجئ يسوع ، وهو ما يتفق تماماً مع الإطار العام لكرازة المعمدان ، منذ البداية . وإننا لنجد

أن العهد القديم ، فى غالب الأحيان ، لا يفرق بين شخصية ملاك العهد ، وبين شخصية الرب (يهوه) ، فإن كان الآتى بعد يوحنا فى خلمته ، هو الرب (يهوه) ، وفى نفس الوقت هو ملاك العهد ، فلا غرابة أن يعلن المعمدان « إنه كان قبلى » بكل ما تعنيه العبارة .

ثانياً : (يوحنا ١ : ٢٩ ، ٣٦) :

وهذه هى الشهادة الثانية التى نطق بها المعمدان عن يسوع . يقول فيها : « هوذا حمل الله الذى يرفع (يحمل على ذاته) خطية (بالمفرد) العالم » . أو فى الصورة الثانية المختصرة : « هوذا حمل الله » . وهذه تعلن حقيقة ، لا يقتصر إبرازها على البشارة الرابعة ، وهى أن المسيح حمل الخطية نيابياً ، مما يزيد اقتناعنا بصحتها ، وتاريخيتها . ولكى ندرك المعنى الصحيح لهذه الفقرة ، علينا أن نضعها ، فى الإطار التاريخى ، للأحداث ، التى أحاطت بها يجب أن نضعها فى ضوء الحادثة العظيمة بكل ملابساتها ، وعلى الأخص ما حدث قبلها من معمودية يسوع » وما أورده متى فى (٣ : ١٤ ، ١٥) وقد درسناه آنفاً . فإن كان هذا يعنى تفسيراً نيابياً لمعمودية يسوع ، فى صورة حوار بين المعمدان ، وبين يسوع نفسه ، فيوحنا بكل تأكيد ، مع الأحداث التى حدثت أمام عينيه ، وبريقها ما زال يتألق أمامه ، لا يمكن أن يتكلم عنها بغير ما قاله هنا : فهو تفسير المعمدان ، لما قام به من معمودية يسوع . كما أن يوحنا ، لم يكتب هذا التفسير باختياره ، ومن محض استنتاجه ، بل كان يستند إلى العهد القديم كما حدث بالنسبة للعبارة الثانية .

أما الحمل ، فله صورتان فى العهد القديم : حمل الذبيحة ، ثم تمثيل عبد (يهوه) بالحمل ، كما جاء فى إشعياء (٥٣) . والبعض من الكتاب

يعتقد بأن يوحنا ، لا بد ، كان يضع فى ذهنه هذه الصورة أو تلك ، حينما نطق بهذه الكلمة . ولكن حتى بالنسبة لإشعياء كانت الصورتان موجودتين معاً . . ولا شك أن ذلك كان أيسر بالنسبة للمعمدان ، الذى كانت الذبيحة ، والنبوة ، ماثلتين أمام ذهنه ، وينبغى أن نقر ، أنه فى النبوة ، لا يظهر الحمل فى البداية ، مرتبطاً بالمراسيم الطقسية . لقد كان استخدامه أساساً ليظهر البراءة ، والوداعة والرغبة فى أن يقدم الخدمة النيابية عن الشعب ، عن طريق الألم ، والموت . أما البراءة والوداعة فهما صفتان كافيتان فى طباع الحمل . ولكنهما هنا تبدوان أكثر تأكيداً ، لأن الشعب وصف كقطيع ضال شارد ، فمن المناسب أن يكون « عبد الرب » فى صورة الحمل المطيع ، الوديع ، بالمقابلة مع هذه الحالة الخاطئة . .

على أنه سرعان ما يتجلى أمامنا ، أن هذه الصفات من الوداعة ، والبراءة لا يقصد بها مثالية « العبد » ، بقدر ما يقصد بها كونه يصبح لائقاً ، وراغباً ، فى حمل خطايا الآخرين ، وهذه هى نقطة التحول من عدد (٦) إلى عدد (٧) فى النبوة ، فلأنه برىء فهو أهل لأن يحمل خطايا الآخرين ، ولأنه وديع فهو راض بأن يحملها . وأيضاً انتسابه إلى القطيع (مع الفارق) ، يخدم هذا الهدف : فلأنه من القطيع ، يستطيع أن يتألم من أجل القطيع . وإننا نرى آلامه النيابية حتى الموت ، تتجلى بكل وضوح ، فى العددين الخامس والسادس ، ولكن إلى هنا لا توجد إشارة إلى الذبيحة لأنه ليس حتما أن تكون النيابة عن طريق الذبيحة حتى إذا أتينا للعدد العاشر ، نجد أن الوضع يختلف ، فتذكر كلمة أشام (asham) أى « ذبيحة اثم » ، كأنما لتلخص كل ما سبق « إذ جعل نفسه (أو سيجعل نفسه) ذبيحة اثم » . أما اختيار ذبيحة الاثم ، من بين كافة أنواع الذبائح فلم يكن بطريق الصدفة . فهى الذبيحة التى

فيها تكمن فكرة الدين ، وفكرة سداد الدين ، وهنا تبرز فكرة أن « العبد » لا يكفر عن الخطايا فحسب ، بل أيضاً يتمم ، بصورة إيجابية الالتزامات الواجبة نحو الله .

وعلينا أن نتذكر كيف أن صورة العبد فى إشعياء ، تفصل نفسها تدريجياً عن شعب إسرائيل ككل ، مما أثار الجدل : إن كان المقصود بذلك العبد شخصية معينة ، أو إن كان يقصد به الشعب كله . ولا بد أن المعمدان ، قد رأى هذا ممثلا فى حادثة معمودية يسوع ، فيسوع قد أتى إليه ، على الرغم من أنه لم يكن فيه ما يستوجب الاعتراف ، بينما كان الأمر يختلف كل الاختلاف ، بالنسبة للشعب الذى كان بحاجة إلى المعمودية للتوبة لمغفرة الخطايا . . . بحسب الترتيب الإلهى . كما أن يسوع أكد ضرورة معموديته على أساس اتحاده بالشعب . كل هذا إذ تمثل دراميًا ، فى عملية المعمودية ، ظهر بالنسبة ليوحنا كإتمام دقيق للموقف الذى رآه إشعياء وتنبأ عنه . أما كيف اتحد مفهوم « الحمل » مع مفهوم « رفع الخطية » عند يوحنا ، فإننا نكتشفه من حقيقة ، إنه فى القول الثانى الوارد فى عدد (٣٦) ، نجده لا يذكر الجزء الثانى من العبارة « الذى يرفع خطية العالم » ، إذ لا حاجة بعد إلى تكراره ، لأن « الحمل » هو « حامل الخطية » .

أما معنى « أيرون » (airon أى يرفع) ، فقد ثار حوله جدل كثير فالبعض رأى أنه يعنى « الإزالة » ، بينما رأى البعض الآخر ، أنه يعنى « يحمل على نفسه » . والمعنيان يمكن أن تتضمنهما الكلمة فى الأصل اليونانى . ولكن إن كانت الكلمات تشير إلى ما رآه المعمدان ، فالمعنى الثانى هو الأفضل . فما عمله يسوع فى معموديته ، لم يكن بالفعل إزالة الخطية ، بقدر ما كان

أخذ خطية الشعب على نفسه . أما إزالة الخطية ، فقد كرس لها حياته بجملتها ؛ وفى إشعيا نرى « العبد » يرتبط بخطية إسرائيل ، فى حسبانها عليه ، بينما هنا نرى الوصف يتضمن الحمل الحقيقى . وعبارة « حمل الله » تطابق تماماً « عبد الرب » . بمعنى أنه الحمل الذى يقوم بعملية حمل الخطية ، كمن هو للرب وفى خدمة الرب . . .

وأخيراً ، لنلاحظ الفارق ، بين المدى الذى يمتد إليه هذا العمل بحسب فكر النبى ، والمدى الذى يمتد إليه بحسب فكر المعمدان ، ففى إشعياء نرى أنها خطية إسرائيل ، بينما بالنسبة ليوحنا ، هى خطية العالم كله . وهناك شىء من الشك فى إن كان « العالم » يعنى الصورة النوعية ، أكثر من الصورة الكمية . كما أننا نستطيع أن نرى فى إشعياء ، نغمة الشمول للعالم كله . (قارن ٥٢ : ١٥) .

ثالثاً : (يوحنا ١ : ٣٤) :

ونجد الشهادة الثالثة التى نطق بها يوحنا المعمدان بعد معمودية يسوع ، فى البشارة الرابعة (١ : ٣٤) . . « وأنا قد رأيت وشهدت أن هذا هو بن الله » . وهنا يقرر المعمدان ، دقته وأمانته فى رواية ما رآه ، كشاهد عيان ، للعلامة التى أعطاها له الله فى حلول الروح القدس على يسوع . أما الارتباط الوثيق بين عبارتى « رأيت » و « شهدت » فيشير إلى التنفيذ الفورى للأمر : حالما « رأيت » « شهدت » . وكلمة « أنا قد رأيت وشهدت » تشير من ناحية إلى أنها شهادة شاهد عيان ، ومن الناحية الأخرى إلى أنها شهادة رسمية . أما معنى « ابن الله » فنجده مشروحاً فى مصنف آخر [1] . وهذا اللقب هنا

(١) «يسوع المسيح يكشف عن ذاته» لنفس المؤلف : فوس من ص١٤١-٢٢٦ طبعة١٩٥٣

لا يقل فى مرماه عنه فى باقى أجزاء الإنجيل ، من حيث أنه منطلق الشهادة عن يسوع المسيح ، حينما نقارنه بشهادة كاتب الإنجيل (٢٠ : ٣١) . وبحسب هذه الشهادة فإن كل ما سطر عن يسوع من أحاديث وأحداث قد كتب ليؤكد بنوته الإلهية . أما كون هذا اللقب ، يحمل معنى عظيما ، فواضح من الشهادة الأولى التى نادى بها المعمدان ، والتى فيها يؤكد وجود المسيا منذ الأزل . . .

(يوحنا ٣ : ٢٧ — ٣٦) :

بالإضافة إلى هذه الأقوال الرائعة الثلاثة ، يبقى أمامنا الجزء الوارد فى البشارة الرابعة (٣ : ٢٧ — ٣٦) فلنلق نظرة سريعة عليه . إنه ينقسم إلى قسمين : (٢٧ — ٣٠) ، (٣١ — ٣٦) . أما القسم الأول ، فيتفق الجميع على أن البشير يوحنا ينقل لنا فيه ما نطق به المعمدان عندما أتى إليه تلاميذه قائلين له إن يسوع أصبح أكثر شهرة منه وما كانوا يهتمون بذلك إلا بسبب ظنهم ، أن يسوع أصبح منافساً لمعلمهم فى مجال المعمودية ، خدمة يوحنا الخاصة ، وكان هذا حقيقة على الأقل بصورة جزئية — قارن (٤ : ٢) أما يسوع فيكشف لهم عن غباوة افتراض وجود أية منافسة بينه وبين المعمدان مبرئاً يوحنا .

أما عند المعمدان فيسوع يسمو ، بما لا يقاس ، عن كل رسل الله حتى أنه من المستحيل على يوحنا أن يغار من يسوع ، فما هو إلا صديق العريس (الذى يشرف على تنظيم العرس) وواجبه أن يختفى ليظهر العريس ويرتفع أمام الجميع . وفى هذا فرحه الكامل . (لاحظ كلمة « فرحى » فى عدد ٢٩) وتذكرنا هذه الصورة . . صورة العريس ، بصلة الرب (يهوه) بإسرائيل .

ومن (يو ٣ : ٣١) إلى آخر الأصحاح لا نستطيع أن نجزم : إن كان المعمدان هو المتكلم هنا ، أو أن البشير يرى الفرصة مناسبة وليس بعض أفكاره الخاصة عن الموضوع الذى تحدث عنه المعمدان ، ولكل من الرأيين ما يؤيده . فني سياق الحديث نستطيع أن نكتشف بعض أفكار يسوع المميزة وكذلك أفكار البشير ، الذى ، فى كتابته لقصة يسوع ، لا بد وأنه كان يتذكر الكلمات التى نطق يسوع بها فى بعض المناسبات . أما هذه الأفكار ، فهى : نزول المسيح من العالم العلوى ، ومعرفته الجلية بأمور السماء ، ووحدته مع الله حتى أن من قبل شهادته فقد ختم أن الله صادق ، وسلطانه الشامل المطلق فى دائرة الإعلان ، أما الإيمان به فهو السبيل إلى الحياة الأبدية . وإننا لنجد هنا أكثر من وجه شبه مع حديث الرب لنيقوديموس فى بداية الأصحاح .

وفى مقابل ذلك ، ينبغى أن نضع فى الاعتبار ، أن الأعداد (٣١ — ٣٦) لازمة ليختم بها المعمدان حديثه عن سخف محاولة منافسة يسوع . أما عدم إمكانية هذا ، فيراها البعض فيما سبق بيانه ، مع أنه ليس فى هذا ما يقطع باستبعاد هذا الرأى ، ولو أنه من المحتمل أن البشير ، إزاء بدائية حديث المعمدان وكونه من وجهة نظر واحدة ، يتقدم بمعرفته الأعمق ليختم الحديث ببيان عظمة سمو أصل يسوع وطبيعته (وليس سمو خدمته فقط) . فإن صح هذا الرأى ، فلا بد وأنه قد قام بعمله بغاية المهارة ، رابطاً بين شهادة يوحنا المعمدان وبين ما أراد هو أن يقوله .

ومع هذا فإن نقاط الارتباط هنا ، يمكن أيضاً أن تثبت أننا ما زلنا فى دائرة فكر المعمدان ، حتى أننا نجد أنفسنا فى حيرة . ولكن من الملاحظ أيضاً ، أنه من عدد (٣٠) فصاعداً لا نجد ضمير المتكلم مما كان يساعدنا على

إدراك من المتكلم ، وقد يؤيد هذا الرأى القائل بأن الكلمات هى لكاتب البشارة . .

ويكفينا هنا أن نبين نقاط الارتباط بالموقف التاريخى الذى أدى إلى هذا الحديث . « فالذى يأتى من فوق » (٣١) يذكرنا بما ورد فى عدد (٢٧) . وتم المقارنة فى ثلاث عبارات : « الذى من الأرض » (إشارة إلى أصل المعمدان) « أرضى » (الأسلوب الأرضى لوجود يوحنا) . ومن الأرض يتكلم (الأسلوب الأرضى فى التعبير عن الإعلان) ، وفى مقابل هذه العبارات الثلاث ، يجب أن نضع العبارة التى تكررت مرتين : « هو فوق الجميع » التى يجب ، لكى نفهمها تماماً ، أن نقابلها بالعبارات الثلاث السابقة ، فمعرفة يسوع الكاملة المطلقة يؤيدها أنه يشهد « بما رآه وسمعه » ، (فى النصف الأول من عدد ٣٢) ثم أن العنصر المأساوى فى الموقف ، يذكر فى النصف الثانى من العدد : « وشهادته ليس أحد يقبلها » . هذه هى نغمة المأساة فى موقف يوحنا المنكر لذاته ، والذى يجعل تقدير محبة يسوع له أعمق وقعاً . وفى نفس الوقت فإن « ليس أحد يقبلها » تتضمن تصحيحاً لما ذكره تلاميذ المعمدان عن يسوع من أن « الجميع يأتون إليه » (عدد ٢٦) .

وقد يبدو — فى ضوء ما جاء فى الأصحاح الأول من إنجيل يوحنا — أن هناك شيئاً من المبالغة فى العبارة : وشهادته ليس أحد يقبلها » . ولكن ما يعنيه هذا العدد ، يفسره ما ورد فى عدد (٣٣) :

لم يقبل أحد شهادته بهذا المفهوم المطلق ، الشامل ، الذى يعنى قبول شهادة الله : « لأن الذى أرسله الله يتكلم بكلام الله » (عدد ٣٤) . وفى هذا ، وفى شرح الدافع إليه ، يبدو أن المتكلم ، يبنى حديثه على وجهة النظر الواردة

فى الأعداد (٢٧ ـ ٣٠) . « لأنه ليس بكيل يعطى الله الروح » . فقد عرضنا لتفسيرها فيما سبق ، وهو أنه « حينما يكون هناك إعطاء للروح بالمعنى الحرفى للاعطاء ، فلا يمكن أن يكون ذلك بكيل . بل يعطى الروح بجملته »

(لاحظ صيغة التوكيد المشدد فى العبارة ، وكذلك عدم تحديد لمن يعطى الله الروح ، مما يجعل العبارة مطلقة) .. وعدد (٣٥) « الآب يحب الابن ، وقد دفع كل شئ فى يده » . يذكرنا بالإعلان من السماء عند المعمودية ، بأن يسوع هو المسيا ، مما يقتضى تسليم كل شىء للابن .

وأخيراً فإن عدد (٣٦) هو نتيجة حتمية لصفات يسوع الموضوعية ومركزه وخدمته : إن نتيجة الإيمان به هى الحياة الأبدية ، وعدم الإيمان به نتيجته الحرمان من الحياة ، والبقاء الدائم تحت غضب الله . هنا يبدو أننا نقترب جداً من تعاليم المسيح ، ومن روح البشارة الرابعة . لاحظ أن الحياة الأبدية ، تقدم فى صيغة الحاضر ، وكذلك غضب الله « يمكث » فهو أيضاً « لن يرى حياة » وأيضاً « يمكث عليه » غضب الله ، وكلا العبارتين تعنيان : « إلى الأبد » فمن لا يؤمن « لن يرى حياة « إلى الأبد ، كما أن غضب الله لن يرفع إلى الأبد .

الفصل الرابع

الإعلان فى امتحان يسوع

التجربة فى البرية :

إن ما نسميه عادة بالتجربة فى البرية ، يبدو لأول وهلة كأنه حجر ألقى به عرضاً فى طريق خدمة يسوع الجهارية . ولكننا ، بعد شيء من الفحص ، نستطيع أن نرى أنه يرتبط ارتباطاً حتمياً بما قبله وبما بعده . ولأن هذا الارتباط ، يبدو غامضاً بعض الشيء ، لذلك فقد ظهر الشك بالنسبة إلى تاريخية وموضوعية هذه الحقيقة الواقعية . وعلى أساس المبدأ الأسطورى (الميثولوجى) لتفسير تاريخ الإنجيل ، فقد زعموا أنها تصوير فى شكل قصة لفكرة لزوم المواجهة الشخصية بين المسيا والشيطان لاستكمال الدراما الاسخاتولوجية . ولأن هذا كان لا بد وأن يحدث — حسب نظريتهم — فلا بد أنها حدثت مع يسوع إذا كان هو المسيا حقيقة .

وهم يقولون إن يسوع المسيح ، لا دخل له فى مفهوم أو تشكيل القصة . فالمثولوجيا ، قدمت الإطار ، بينما استعيرت التفاصيل من العهد القديم .

لكن هناك نظرية تزعم أن القصة مجرد مثل ، فلا تذهب إلى هذا الحد فى فصل القصة عن وقائع حياة يسوع ، فعلى أساس هذه النظرية ذكر يسوع

القصة لتلاميذه ، لا ليأخذوها بمعناها الحرفى ، بل كمجرد مثل أراد به أن ينقل لهم انطباعه عن التجارب والغوايات التى أحاطت به طيلة حياته .

أما التلاميذ فقد أساءوا فهم قصده ، وأخذوا القصة على أساس أنها حادثة واحدة قد وقعت حقيقة . وللرد على هاتين النظريتين ، ولكى نؤكد تاريخية الحادث ، كحادث واحد فريد ، لنرجع إلى الشهادة التى أوردها متى فى (١٢ : ٢٩) حيث يميز يسوع ، بين الدخول إلى بيت القوى ، وتقييده من الجانب الواحد ، وبين نهب أمتعة القوى من الجانب الآخر . أما العملية الأولى ، فهى لضمان إمكانية عمل شىء . أما العملية الثانية ، فهى تحويل هذه الإمكانية إلى عمل . أما القرينة فتبين لنا المقصود من نهب الأمتعة : إنه يعنى إخراج الشياطين وعلى هذا فتقييد القوى ، كأساس لهذه العملية ، ينبغى أن يفهم على أنه عمل ضد ذاك الذى فى حوزته هذه الشياطين ، وهذه الشياطين — حسب تعليم العهد الجديد — تخضع لإبليس . هنا يستخدم يسوع لغة مجازية تصويرية ؛ ولكن هذا لا يغير بحال من الأحوال ، إنه وراء هذا المثل ، توجد حقيقة واقعية . ومع أن سيدنا لم يقل بصريح العبارة : « ينبغى أن أجتاز التجربة قبل أن أستطيع إخراج الشياطين » فإنه لا بد كان يشير إلى شئ من هذا القبيل ، إلى شئ ، نستطيع — إلى حد ما — أن نضعه فى إطاره الزمنى ، إذ لا بد أنه قد سبق حالات إخراج الشياطين ، التى حدثت فى بداية خدمته .

ثم إننا كثيراً ما نلتقى ، فى التفاسير العصرية للأمثال ، بمثل هذا التأويل : إن الإنسان عليه أن ينتصر أولا على الشر فى أعماقه ، قبل أن يحاول محقه فى الوسط المحيط به . ولكن هذا التأويل لا يصلح تفسيراً للعبارات الواضحة فى أقوال الرب . فدخول بيت القوى ، لا يعنى الوقوع فى التجربة ! إنه يصور

لنا فعلا إيجابياً ، اختبارياً . فأولئك الذين يرفضون ، على أساس تمسكهم بنظرية التمثيل أو المجاز ، أن يربطوها بالقصة الواقعية عن التجربة ، ولو أنها قصة عجيبة حقاً . فإنهم لا بد وأن يشطحوا شطحات أبعد ، وأكثر غرابة : فمن يقولون بأنها صورة مجازية — على وجه الخصوص — يقعون فى خطأ فادح بالنسبة لعصمة يسوع ، لأن نظريتهم تعنى أنه كان عليه — مراراً عديدة — أن يخوض معارك أدبية فى داخله ، قبل أن يستطيع أن يمد يده ليحصد ثمار النصرة .

والمثل ذاته ، الذى يثبت تاريخية الحادثة ، يثبت أيضاً موضوعيتها ، فأغلب البلبلة ناتج عن عدم التمييز بين موضوعية الحادثة ، وواقعيتها جسمانياً ، فالثانية تشمل الأولى ولكن العكس ليس صحيحاً ، فالمجابهة بين أشخاص ، فى العالم غير المنظور ، يمكن أن تكون موضوعية تماماً ، بدون أن يستلزم ذلك دخولها فى دائرة المنظور جسمانياً ، ولا نستطيع أن ندرك مدى ما كان منظوراً فى الحادثة ، إلا استنتاجاً من عبارات وصف الحادثة نفسها ، وليس من المثل ، ولكن موضوعيتها واضحة — بلا أدنى شك — فى نتائجها ، فإخراج الشياطين شئ موضوعى ، فلا بد أن السبب كان أيضاً داخل دائرة الموضوعية .

ورغم كل ما يزعمون ، فلا شك أن يسوع كان يعتبر الشياطين كائنات فوق طبيعية لها وجود حقيقى ، يمكن أن يكلمها فتجيبه ، وتملك مجالاً واسعاً لممارسة سلطانها المدمر . أما اعتبار كل هذه مجرد خرافات أو هلوسة نفسانية ، فيتعارض تماماً مع فكر البشيرين . وكل من يريد أن يباعد بين يسوع وبين هذه وغيرها من الظواهر فوق الطبيعية ، فلا بد أن يكون ذلك على أسس لاهوتية أو فلسفات سفسطائية أو للتشابه المزعوم بين الحقائق المسجلة فى الكتاب وبين بعض الظواهر فى الديانات الوثنية .

وفى الفقرة الواردة فى (متى ١٢) ، نجد ضوءاً آخر يلقى على تجربة يسوع ، فهنا نلتقى بمباحثة يسوع مع الفريسيين ، حيث يؤكد لهم أنه بروح الله ، يخرج الشياطين . أما ذكر اسم الروح هنا ، فقد استوجبه ذكر بعلزبول ، أى إبليس ، فى اتهام الفريسيين له . ولكن هناك سبباً آخر ، لذكر الروح هنا . فى قصة التجربة ، نجد الإشارة واضحة لروح الله ، فهو يصعد من الروح إلى البرية ليجرب من إبليس (متى ٤) . والروح يخرجه إلى البرية ، لنفس السبب (مرقس) . ويسوع . وهو ممتلئ من الروح القدس ، أقتيد بالروح إلى البرية . أربعين يوماً يجرب من إبليس . (لوقا) .

ومن هذه الأقوال ، نتعلم شيئين : أولا أن الروح الذى اقتاد يسوع للتجربة ، لم يكن سوى الروح القدس ، فهذا واضح — دون شك — من حدوث التجربة بعد المعمودية مباشرة ، فما أن امتلأ يسوع بالروح ، حتى بدأ الروح عمله فى اقتياده إلى التجربة . ونفس الروح الذى قام بهذا ، فى مستهل خدمته ، هو الذى به استطاع أن يخرج الشياطين بعد ذلك . إن الأمر كله يبدو تنفيذ مخطط منظم منذ بداية الأمر . .

أما الأمر الثانى ، فهو أن شيئاً مثل هذا يتم بتوجيه من الروح ، كان عملا يقف الله من ورائه ، بحيث لا نستطيع أن نقول أن التجربة إن كانت من الجانب الواحد من عمل الشيطان ، فهى من الجانب الآخر جزء من مخطط الله فيما يتعلق بالمسيا . ومن الأفضل أن نسميها من وجهة نظر إبليس « تجربة » ولكن من وجهة نظر مقاصد الله العليا « امتحان » أو « تزكية » يسوع . أما بالنسبة ليسوع فإن هذه التجربة ، تنفى أن الغرض الوحيد من التجربة كان إثبات عصمته . كما أنها ينبغى ألا ننظر إليها ، كمجرد اختبار عابر فى حياة

يسوع ، أجتذب إليه ، دون أن يكون على دراية بمخططه أو هدفه . وإننا لا يمكن أن نجد فى كل الأناجيل أى أثر لدليل على أن الروح كان له ذلك التأثير عليه ، بحيث يكون منقاداً رغم أنفه ، بلا إرادة ذاتية ، أو تجاوب تجاه ما يعرض له . أما قول مرقس : « أخرجه الروح إلى البرية » فلم يكن قصد البشرية منه ، أنه كان سلبياً ، بل ليشير إلى قوة عمل الروح ، الذى تجاوب يسوع معه بنفس القوة والفعالية . .

تجربة يسوع وتجاربنا :

إن إخفاقنا فى فهم دلالة حادثة التجربة فهماً صحيحاً ، ينبع من أننا كثيراً ما نميل إلى أن نقرن بينها ، وبين التجارب التى تعرض لنا ، محاولين أن نكتشف وجوه الشبه بين الجانبين . وإذ نتجه هذا الاتجاه ، فإننا نأخذها على محمل سلبى ، ولا نضعها فى وضعها الصحيح الذى ينفرد به .وفى حالتنا نحن ، فإن التجربة تدفعنا إلى التساؤل ، كيف نجتازها ونخرج منها بدون خسارة . أما فى حالة يسوع ، فرغم وجود مثل هذا الجانب ، إلا أن اهتمام يسوع الأكبر ، لم يكن تجنب الخسارة بل تحقيق مكاسب إيجابية . ولكى ندرك ذلك ، ينبغى أن نقرنها بالحالة الوحيدة السابقة ، فى التاريخ الكتابى ، التى كانت فيها الحادثة ، مزدوجة الهدف ، ونعنى بها تجربة آدم فى الأصحاح الثالث من سفر التكوين . . .

ولن يكون هذا مجرد تخريج لاهوتى من جانبنا ، فلوقا البشير يبدو أنه كان فى ذهنه ، مثل هذا الفكر ، حينما رجع بسلسلة نسب يسوع ، إلى آدم ، (بالمقابلة مع متى) . ثم أردف ذلك مباشرة بحادثة التجربة ، لآدم الثانى . وعلينا أن نذكر أنه مع هذا التشابه ، هناك وجه خلاف بين الحالتين . فآدم

بدأ بصفحة بيضاء ، لم يكن فيها ما يجب محوه أولا . أما فى حالة يسوع ، فقد كان عليه أن يمحو سجل خطايا البشرية جميعها قبل أن يصل إلى الظفر ، ويحصل لنا على الحياة الأبدية . .

أما أوضح فلسفة بخصوص هذا الفارق ، فيقدمها لنا بولس فى رومية (٥) ، وعلى الأخص فى العدد (١٥) ، فهذه الصلة بين امتحان يسوع ، وبين محو الخطية الكائنة ، وذلك بعمله الكفارى ، تجعل من الواضح أمامنا ، أن التجربة ، تحمل فى ذاتها بالنسبة ليسوع ، عنصر الألم والاتضاع فى سبيلنا . وليس فقط مجرد الإرادة المتقدة للطاعة . هنا أيضاً نجد فارقاً بين تجربة يسوع وتجربتنا . فالتجربة بالنسبة لنا ، ليس فيها مذلة لأننا نعانى من المذلة فعلا لوجود الخطية فى قلوبنا التى تستجيب للاغراء ، أما بالنسبة ليسوع فالحالة تختلف تماماً .

وكل ما سبق قوله ، لا ينفى وجود تشابه بين تجاربنا ، وبين تجربة يسوع . وكما نعرف ، فإن الرسالة إلى العبرانيين ، تؤكد هذه الحقيقة بقوة : « مجرب . . مثلنا (ولكن) بلا خطية » بمعنى بدون خطية ناجمة عن التجربة الأمر الذى كثيراً جداً ما يقع ، بالنسبة لنا . كما أن كاتب العبرانيين ، لا يتجه فكره — بشكل خاص — إلى التجربة فى بداية خدمة يسوع ، بل بالحرى التجربة المتعلقة بآلامه الرهيبة التى واجهها فى ختام حياته . (عبرانيين ٥ : ٧ — ٩) .

وهكذا نستطيع الآن ، أن نحدد بأكثر دقة ، كيف كانت التجربة تحمل فى ثناياها إتمام يسوع لعمله الفدائى فيا بعد ، وهكذا نجد أن إخراج الشياطين يرتبط بها كل الارتباط . ولكن علينا أن نسأل بالنسبة لإخراج

الشياطين ، على أى مبدأ يتم هذا ؟ أما المبدأ فهو توقع ثمار عمل يسوع ، بناء على توقع جزئى ، للعمل نفسه . إن طرد الشياطين ، هو جزء من الغنيمة التى سوف يكسبها فى معركة حياته ، وقد تم ذلك وهو لم يكد يبدأ عمله بعد ، وكثيراً ما نلتقى فى البشارة الرابعة بتوقع هذه الثمار سواء من جانب يسوع أو من جانب التلاميذ ، ولكننا نلتقى هنا بنفس الفكرة فى الأناجيل الثلاثة الأولى . وقد يقول قائل إن إخراج الشياطين لا يمثل إلا جانباً فرعياً صغيراً ، من خدمة المسيح وعمله الخلاصى ، حتى أنه لا يستدعى أن نعلق عليه كل هذه الأهمية . ولكن رأى الرب يسوع فى ذلك يختلف عن الفكر العصرى ، فعلى أية حال لقد ربط السيد بين هذا الجزء من خدمته وبين مجئ ملكوت الله (متى ١٢ : ٢٨ ، لوقا ١١ : ٢٠) . وفى البشائر الثلاث الأولى تظهر المقابلة الواضحة بين ملكوت الله ، وملكوت الشيطان . وعندما يتقدم الواحد نجد الثانى يندفع محاولا أن يسبقه ، (قارن عدد (٣٠) فى متى بعدد (٢٣) فى لوقا) .

الطابع المميز لتجربة الرب :

وعلينا الآن أن نسأل ، ما هو الطابع المميز ، لتجربة يسوع أو امتحانه ؟

هناك احتمالان يظهران أمامنا : أن يسوع يمكن أن يجرب فى أمر لا يرتبط ، بالضرورة ، بعمله كالمسيا ، حتى أن الفعل الخاطئ ، المعروض عليه ، يمكن أن يكون تجربة لأى إنسان ، تحت التزام الناموس الخلقى . أو أن التجربة التى عرضت له ، كانت ترتبط — بصورة ما — بدعوته كالمسيا بحيث أن الخطية لو تمت ، تكون خطية تتعلق بالمسيا بشكل خاص .

والتجربتان الأوليتان ، تختصان فعلا بالمسيا . فالشيطان يبدأ كل واحدة منهما بالقول : « إن كنت ابن الله » . ولكن فى التجربة الثالثة ، تذكر هذه العبارة بصراحة ، وذلك لأن ذكر النبوة لله وفى نفس الوقت السجود للشيطان أمران متناقضان لا يمكن الجمع بينهما . . . .

وهكذا نرى أن التجارب الثلاث متعلقة بالمسيا . ومع ذلك فالجواب الذى تقدم به يسوع لكل منها ، هو جواب من وجهة النظر البشرية بحيث يمكن أن يستخدمه كل إنسان : « ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان » ، « لا تجرب الرب إلهك » « للرب إلهك تسجد ، وإياه وحده تعبد » . وهنا لا نجد أية إشارة للمسيا ، أو عمله . .

فى هذا التناقض الظاهرى بين التجربة ، والجواب عليها ، نجد المفتاح للفهم الصحيح لما كان يجرى فى أعماق هذه الأزمة . وإننا لنلاحظ ، أنه على الرغم من أن يسوع لم يؤكد صراحة وضعه كالمسيا ، إلا أنه لم ينكر حقيقة ذلك ، بل بالحرى نراه يؤكدها بطريقة غير مباشرة . لقد كان ممكناً ، لو لم يكن هو المسيا ، ابن الله ، أن يوقف الشيطان منذ البداية ، عند حده قائلا « أنا لست ابن الله » . لكن المشكلة تبدو فى غير هذا . كيف يمكن أن يجمع بين مركزه كالمسيا وخضوعه للالتزامات الخلقية كأى إنسان عادى ؟ لأنه كالمسيا بصورة مطلقة ، كان بمنأى عن الالتزامات الموضوعة على الإنسان العادى . فالمسيا ، فى الفكر النظرى المجرد ، لم يكن يرتكب خطأ ، لو أنه ، فى جوعه ، قد حول الحجارة إلى خبز . لأنه بذلك ، كان يثبت سلطانه على الطبيعة ، بدلا من أن يخضع لقيودها . فإن كان يصر على أن يتصرف كإنسان يعمد فى أموره على الله ، فلا بد أنه كان يعنى أن مركزه كالمسيا — مع أنه

حتى تماماً — إلا أنه كان يمر فى مرحلة معينة تستلزم الخضوع لهذه القيود البشرية ، مع ما فيها من ألم .

لقد كان المسيا فى مرحلة الاتضاع ، وبعد أن يجتاز فى هذه المرحلة ، سيأتى دور الارتفاع والتمجيد ، حيث تصبح هذه الأمور التى عرضت عليه فى التجربة شيئاً جائزاً وصائباً تماماً . فما لم يكن خطية فى ذاته قد أصبح خطية بالنسبة له فى حالته ، بسبب ناموس الاتضاع ، والخدمة ، الذى وضعت حياته فى إطاره . إن جوهر التجربة ، من وجهة نظر الشيطان ، يكمن فى محاولة زعزعة المسيا عن هذه الروح وهذا الموقف من الخدمة والاتضاع ، باستسلامه للرغبة الطبيعية فى مجده كالمسيا ، دون أن يجتاز فى مرحلة الآلام ، وهذه المرحلة من مجده كالمسيا ، التى يريده الشيطان أن يقفز إليها طفرة واحدة ، تتفق بوجه عام ، مع اختبار إنسان متألم تحت يد الله . ولذلك ، بينما يحاول الشيطان أن يقنعه بالقيام بدور السوبرمان ، أو دور الله ، منذ البداية فإن مخلصنا — بتأكيده المتكرر على ما يجب أن يلتزم به الإنسان — يأبى أن يعظم نفسه .

ومن الأمور التى تسترعى الانتباه أيضاً ، أن الكلمات التى يرد بها يسوع على المجرب ، يقتبسها من التوراة ، من سفر الناموس (التثنية) ، وكأنه ؛ إذ يضع نفسه تحت الناموس ، يريد أن يذكر الشيطان بحقيقة الأمر ، وهى أن مرحلة اتضاعه ، تتعارض كل التعارض مع الإصرار على الامتيازات المتعلقة بحالة المجد . .

التفاسير حول تجربة الرب :

وما سبق ، يبدو تفسيراً غريباً لهذه الأزمة فى حياة يسوع ، عما نلتقى به فى كثير من الكتب المتداولة عن « حياة يسوع » ، أو بعض تفاسير قصص الإنجيل . إن النظرية التى نلتقى بها ، عادة ، تقول إن يسوع فى هذه التجارب ، قد رفض مزايدة اليهود برجائهم فى المسيا والإساءة إلى هذا الرجاء ، من هذه الوجوه الثلاثة التى بها قدم الشيطان التجربة ليسوع . . . فهو قد رفض اقتراح الشيطان الأول على أساس الاستغلال الأنانى لسلطانه كالمسيا ، لسد حاجاته الشخصية ، أو تحقيق أهداف ذاتية . . فالمسيا لا ينبغى أن يستغل مقدرته فوق الطبيعية ، لسد حاجته إلى الطعام . إن أعمال المسيا يجب ألا تكون أنانية أبداً .

وفى التجربة الثانية رفض يسوع اقتراح المجرب ، بأن يستخدم أيضاً سلطانه ، كمسيا لتحقيق مطامحه الذاتية فى قيامه بدور مسيا صانع المعجزات .

وفى التجربة الثالثة رفض يسوع رفضاً حاسماً فكرة المجد السياسى والقومى. وهكذا خابت خطط الشيطان ، حيث أن التجارب الثلاث ، يضمها إطار واحد هو الرغبة فى المجد والظهور . .

وسوف نرى أن أجوبة يسوع ، لا تتفق مع هذه النظرية . . ومن حسن الحظ أننا فى تفسير التجارب الثلاثة ، لدينا تلك الأجوبة التى أجاب بها يسوع لتنير لنا الطريق للوصول إلى طبيعة تلك التجارب ، والهدف منها ، فما لاشك فيه أن الرب يسوع أجاب الشيطان باجابات مقصودة محددة الهدف . فمفهوم الجواب يبين لنا مرمى العرض الشيطانى وزيادة على ذلك ، حيث أن كلمات الأجوبة مأخوذة من الكتاب المقدس ، ومن المؤكد أن يسوع كان يعرف

تماماً المعانى الحقيقية المقصودة من كل عبارات الكتاب ، فإننا نستطيع — — بالتفسير السليم لها — أن نعرف المقصود منها وماذا كان الهدف من استخدام يسوع لها ، ومن ثم إلى ما كان يهدف إليه الشيطان أيضاً منها . .

(تثنية ٨ : ٣) :

يستخدم الرب فى رده على التجربة الأولى ما ورد فى سفر التثنية (٨:٣) « ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان ، بل بكل كلمة تخرج من فم الله » ، وفى هذه الكلمات يذكر الرب الإسرائيليين ، أنه عن طريق إطعامهم بطريقة معجزية بالمن يريد أن يعلمهم درساً عن قدرة الله ، على إطعامهم ، بغير الطريق الطبيعى . ولا توجد هنا مقارنة بين الطعام الروحى الذى تقدمه كلمة الله ، والطعام الجسدى الذى يقدم بالطريق الطبيعى . بل فى الحقيقة أن إختبار الإسرائيليين لم يكن يصلح لتعليمهم ذلك ، ولا توجد أدنى إشارة فى التثنية تؤيد هذا التفسير . والمعنى الحقيقى هو أن يسوع يطبق على نفسه هنا ما كان ينطبق على الإسرائيليين . فلقد اقتيد إلى البرية بالروح إلى هذا الموقف ، حيث يعرف الله أنه لن يجد طعاماً هناك . لاحظ تكرار كلمتى « يجربك » و « يذلك » فى ذلك الجزء من التثنية . والامتحان كان ليضع أمامه ضرورة ممارسة الثقة الكاملة فى الله كمن يستطيع أن يحفظ حياته رغم صيامه الطويل . إن القول « كل كلمة تخرج من فم الله » ، يشير إلى كلمة القدير التى تصنع المعجزات ، والكلمة وحدها ليست بحاجة إلى الوسائل الطبيعية ..

وأفضل تعبير شامل عن الحالة الذهنية ، التى يعلنها يسوع لنا هنا ، هى كلمة : « الإيمان » ؛ ذلك التعبير الغنى الزاخر بالمعانى ، الذى يعبر عن حالته هنا . فكان الإيمان — عند يسوع — أفضل من إظهار بطولة

الاحتمال تحت ظروف الألم. وهذا يشكل جانباً من المفهوم، حيث أن الكلمة اليونانية هى « هيبومونى » (hypomone) ، التى تعنى « الصبر » الممتزج بالإيمان . ولكن فى اختبار يسوع ، كما فى اختبار المؤمنين به ، أهم شيء هو روح الخضوع الكلى الكامل لله . إن السؤال — فى المقام الأول هنا — ليس هو ماذا يحتمل من الناحية الجسمانية (الباثولوجية) ولكن كيف يحتمل. كان عليه أن يشق طريقه فى هذا الاختبار القاسى ، بطريقة مثلى من وجهة النظر الروحية .

وهنا أيضاً فى هذا الموقف الروحى الباطنى ، نجد التأكيد لا على الجانب السلبى فقط ، بل بالحرى على الجانب الإيجابى . إن ألم التجربة ينبغى أن يتحمله يسوع ، فى تقدير كامل ، وفى كامل التجاوب الإيجابى مع خطة الله . وحينما اقترح عليه الشيطان أن يحول الحجارة إلى خبز ، كان يحاول أن يزعزعه عن ثباته واتكاله على القدير فى حالة اتضاعه ، إلى موقف الاستقلال والسيادة اللذين له فى حالة المجد . وأخيراً ينبغى أن نلاحظ أن التجربة الحقيقية ، لم تكن معاناة الجوع فقط ، بل خطر الموت جوعاً كما يتضح مما جاء فى سفر التثنية : « ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان » ولذلك نجد مرقس ومتى يقولان إن « ملائكة قد جاءت فصارت تخدمه » .

(تثنية ٦ : ١٦) :

وفى بحثنا عن مدلول التجربة الثانية ، سوف نبدأ خطوة انطلاقنا من الجواب الذى تقدم به يسوع ، وهو من تثنية (٦ : ١٦) . حيث يقول موسى للشعب : « لا تجربوا الرب إلهكم كما جربتموه فى مسة » . ونجد قصة تلك الحادثة فى خروج (١٧) ، كما نجد الإشارة إليها فى تثنية (٩ : ٢٢ ،

٣٣ : ٨) أما تجربة الرب ، فمعناها امتحانه ، وذلك ليعرفوا ، بالاختيار، إن كانت له القدرة ، التي يستطيعون الاعتماد عليها ، فى توصيلهم إلى أرض كنعان . وهذا الامتحان مصدره ، بطبيعة الحال الشك ، أو عدم الإيمان . وما حدث فى مسة ، أصبح فى العصور التالية ، مثالا لخطية عدم الإيمان (مزمور ٩٥ : ٨ ، عبرانيين ٣ ، ٤) . ولذلك فإن شخص الرب ، يريد أن يقول ، إن طرح نفسه من فوق جناح الهيكل ، اعتماداً على أن الملائكة سيحفظونه من السقوط ، لا يختلف ، فى الأساس ، عن ما فعله الاسرائيليون من التذمر على الرب فى البرية .

وللوهلة الأولى قد يبدو الأمر هنا مستعصياً على الفهم. وذلك لأن موقف يسوع هنا ، مغاير تماماً للحالة الذهنية التى كان عليها الإسرائيليون فى مسة ، بل يبدو أن إطاعة الشيطان فى هذه التجربة ، كان ينطوى على كثير من الإيمان والثقة بعناية الله. ولكن لوتأملنا قليلا لرأينا أن تلك اللحظة من الانسياق وراء الإيمان، تعنى أنه يتهيب حياة الإيمان المستمرة ، ولكان يسوع بعد ذلك – لو أطاع إغراءات الشيطان – ينساق فى خدمته ، ليس على أساس الثقة الحية المتجددة ، التى تحيا فى نطاق عناية الله ، يوماً بعد يوم ، بل على أساس ذكرى حادثة واحدة ، واختبار واحد فى حياته ، مما يجعل من الثقة والاتكال بعد ذلك ، شيئاً لا لزوم له . إن هذه الفعلة كانت تتضمن ، تجربة ، خالية من التقوى ، للاتكال على الله . كما كانت تعنى أن شعور يسوع بالأمان ، سوف يكون على أساس اختبار ناله هو ، وليس على أساس وعد الله . لذلك كان جواب يسوع ، يتناسب تماماً مع المنبع الذى نبعت منه التجربة « لاتجرب الرب (يهوه) إلهك » هذه التجربة الثانية، شبيهة بالأولى تماماً، فى أن الثانية كانت أماناً من الخطر ، والأولى أماناً من الموت جوعاً .

(تثنيه ٦ : ١٣) :

أما التجربة الثالثة ، فتختلف عن التجربتين السالفتين فى أمرين : الأول أنها تتضمن خطية صريحة ، بينما فى الأوليتين ، كانت التجربة فى صورة مغطاة بمهارة ، تدخل فى نطاق سلطان المسيا ، ومقدرته الشرعية . أما هنا ، فالاقتراح هو عبادة الشيطان وهى خطية صريحة .

والثانى ، أن الشيطان للمرة الأولى ، يضع فى التجربة مصلحته الذاتية ، فى الوقت الذى كان فيه ، فى التجربتين السابقتين ، يضع نفسه فى موقف المتفرج ، وكأن لا مصلحة له فى الأمر ، بل كأنه يقدم النصح ليسوع . ولذلك يبدو أن الشيطان قد زايله حرصه ودهاؤه فى هذه التجربة الثالثة . وأنه لشئ محير حقاً ، كيف أن الشيطان كان يتوقع الانتصار ، فى هذه التجربة المكشوفة بعد أن لاقى الهزيمة فى التجربتين السابقتين ؟ ومع ذلك فإن المحاولة على غرابتها قد كشفت الهدف ، الذى دارت حوله محاولات الشيطان منذ البداية . إن محك الاختبار هنا ، هو هل الله هو الله ، والمسيح هو مسيح الله ، أو أن الشيطان هو الله ، والمسيح مسيح الشيطان ؟ لأن هذه هى الخلفية العميقة التى تكشف عنها كلمة الشيطان : « إن » ثم وعده باعطاء جميع ممالك العالم ومجدها ، وهما خطوتان مرتبطتان معناهما انتقال ولاء يسوع ، من الله إلى الشيطان . ولذلك فان يسوع يطرد المجرب بهذه العبارة الموجزة الحاسمة : إذهب ياشيطان » ويؤيد ذلك بما جاء فى تثنية (٦ : ١٣) حيث تمنع كافة أشكال العبادة الوثنية فى المبدأ والأساس .

ومع أن الشيطان ، قد خانه دهاؤه وحيلته فى هذه التجربة الثالثة بعد فشله فى السابقتين ، فدفعه اليأس إلى الظهور على حقيقته ، ألا أننا نستطيع أن

نقول إن هناك نقاطاً ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار ، لندرك أن تصرفه هذا لم يكن يخلو من الذكاء بل والدهاء ، وهذه النقاط هى :

(أ) لعله اعتمد على عنصر المفاجأة فى الهجوم . ففى التجربتين الأولتين ، ترك الأمر لتفكير يسوع وتدبره . وهنا يتقدم ليضرب ضربته السريعة المفاجئة ، فيريه جميع ممالك المسكونة فى لحظة من الزمان ، كعامل اغراء وفتنة .

(ب) وهو يتجه إلى عنصرى الطاعة ، والخدمة فى يسوع ، كما ظهر فى التجربتين السابقتين . ويبدو هذا كأنه محاولة ، لايقاعه فى شكل من أشكال الخضوع الدينى ، حيث لا يبدو كبير فرق فى من هو موضوع التعبد ، طالما يتسع المجال لاشباع الغريزة الدينية . وهذا بالطبع تمهيداً لظهور ، ديانة كاذبة ، فيها يتحكم الإنسان فى ممارسات دينه ، وليس الله . ولكن الدين ليس مجرد عبادة أو خدمة بل هو عبادة الإله الحى الحقيقى ، وخدمته ، بحسب ما أعلنه فى كلمته بهذا الخصوص .

فى هذا النور يتضح عمق المعنى الذى قصده يسوع باقتباسه ماجاء بسفر التثنية « للرب إلهك تسجد ، وإياه وحده تعبد » . فالديانات الوثنية تحاول أن تحرر نفسها ، أساساً ، من هذا الرباط الموضوعى. وهى فى الحقيقة لا تستحق أن تسمى « ديانة » أو « ديانات » ووجود هذه الديانات الكاذبة إنما تقوم على هذا المنطلق الواحد : إن الحاجة إلى التدين كامنة فى أعماق الإنسان . . .

امكانية التجربة ، وامكانية الخطأ :

ومع أن رأينا فى تجربة يسوع لايحل كافة الأسرار المتعلقة بذلك الحادث إلا أنه يلقى شيئاً من الضوء على هذا الموضوع الغامض وتعترضنا فى هذا الصدد مشكلتان : الأولى إمكانية تجربة يسوع ، والثانية إمكانية وقوع يسوع فى الخطأ . فكيف يمكن أن يجرب يسوع ؟ وهل هناك ، إذا جرب ، أدنى احتمال لوقوعه فى الخطأ ؟ .

من الواضح أن المشكلة الأولى تسبق الثانية . فان كان إنسان معرضاً للتجربة ، فمعنى ذلك ، أنه غير كامل . فالصلاح المطلق هو مناعة أو عصمة من الخطية ، وهـــذا هو ما يمتلكه الله على الدوام ، وما وصل إليه القديسون الذين فى السماء . ومن المسلم به أن التجربة ، قد وجدت طريقها إلى دائرة آدم الأول ، كما إلى دائرة آدم الثانى . ومع ذلك فدخولها فقط ، لا يعنى الخطأ ، أو المذنوبية .

ويكمن الحل فى أن العمل الذى دعى إليه الاثنان ، لم يكن خطية فى حد ذاته ، بل كان — فى الصورة المجردة — أمراً بريئاً لاغبار عليه ، ولكنه أصبح منتجاً للخطية ، حينما حرمه الله تحريماً إيجابياً. فالفعل فى ذاته — فى هذه الصورة من البراءة المطلقة — يمكن أن يدخل عقل الإنسان ويصبح مثار رغبة ، أو يؤخذ به على غرة ، طالما يتجاهل الإنسان نهى الله ويتحداه . فان كانت إمكانية التجربة تعنى مجرد انفتاح العقل لمجرد عمل برىء ، فى ذاته ، فان المشكلة تختفى .

ولكن قد يعترض أحدهم بأن هذا لا يلمس سوى الجانب النفسى للتجربة . أما التجربة ذاتها فتبدأ حينما يبرز الطريقان أمام عقل الإنسان ، ويصبح له أن يختار ، إما أن يقبل الأمر فى براءته أو يرفضه لأنه محرم من الله؟

وهنا تعود المشكلة فى حدتها : كيف يمكن أن يخطر على بال شخص معصوم من الخطية ، تفضيل قبول أمر ما على إطاعة الإرادة الإلهية ولو لحظة واحدة ؟ . لأنه يجب أن نذكر أن فكر الكائن المعصوم يتجه على الدوام إلى الله ، ويبتعد على الدوام عن عصيان الله لأنه يحب الله . وهذه المشكلة نلتقى بها فى حالة أبوينا الأولين ، لكنها تبدو أكثر تعقيداً فى حالة يسوع . حيث أن يسوع يختلف عن آدم فى كثير من الوجوه مما يجعل العوامل المرجحة لرفض الخطية أمنع قوة وهكذا يبدو حل المشكلة مستعصياً فيسوع لم يكن فقط بريئاً مثل آدم ، بل كان يملؤه ويقوده روح الله ، بكل ملئه ، وقوته . كما أنه حسب تعليم العهد الجديد ، كان أقنوم ابن الله يحل فى ناسوته . وإذ ننظر إلى هذا الأمر من هذا الوجه نرى أنه لا يمكن أن يجرب ، أو يخطئ ؛ ويجب أن نعترف بأن هذا أمر يسمو عن إدراكنا .

وفى نفس الوقت ينبغى ألا ننحاز إلى الحل الأسهل الذى يقول بأن يسوع كانت له طبيعة ناسوتية حقيقية ، ولذلك فهى معرضة للتجربة والخطية وقد يكون لهذا الرأى قيمته النسبية ، حيث أننا نعلم يقيناً أن الطبيعة الإلهية لا يمكن أن تجرب أو تخطئ . وبحسب ذلك لا نصيب لطبيعة يسوع كإنسان فى عصمة الطبيعة الميتافيزيقية المطلقة . ولكن الامكانية المتافيزيقية المطلقة لابد أن تنتج احتمال ميتا فيزيقى للتجربة والخطأ . وما يتجه إليه البحث ، حينما تثار أمامنا هذه المشكلة ، هو أمر يختلف كل الاختلاف عن ذلك ، وهو المفهوم السيكولوجى ، الأخلاقى ، الدينى ، لدخول التجربة والخطية . أما حينما نتجه إلى البحث ، فى إطار النظرية السالفة ، فلن نصل إلى نتيجة ، ويكفى لكى نتحرر من فكر كهذا ، أن نذكر أن يسوع فى حالته الممجدة ، وكذلك

القديسين ، فى السماء ، لهم طبيعة بشرية ، ومع ذلك هم أبعد ما يكونون عن إمكانية الخطأ .

أما تفسير تجربة المسيح ، فى نور الفكر السائد الحديث ، بعصمة يسوع المطلقة ، فإنه يلتقى بصعاب أكثر ، من الفكر الذى عرضنا له فى السطور السابقة. أما السبب فهو أن انحراف الفكر اليهودي بخصوص المسيا ، والذى على أساسه يقوم جوهر التجربة ، لم يكن أمراً بريئاً فى حد ذاته . فإن كان يسوع قد أحس بغواية التجربة ، وكان عليه أن يخوض معركة ضدها ، فيبدو أن معنى هذا أن يسوع كان عليه أن يقاوم إغراء داخلياً يدفعه نحو الخطأ . لقد حاول الشيطان أن يدفع إلى نفس يسوع باقتراح معين ، هو شر كله .

ولقد لوحظ أيضاً ، أن نفس النتيجة لا يمكن أن نتجنبها بالنسبة للجزء الافتراضى ، فى التجربة الثالثة . ولكن الافتراض هنا لم يكن هو الذى اتجه بالإغراء إلى يسوع ، ولكن ما قصد الشيطان أن يغريه به كان هو التسلط على ممالك العالم . وهذا فى حد ذاته ، ليس خطية ، بل — العكس — كان أمراً موعوداً به المسيا (قارن مر ٢ : ٨ ، مز ٩ ، رؤ ١١ : ١٥) .

اعتراض آخر على الفكر السائد ، هو أن الأجوبة التى أجاب بها يسوع على إبليس ، إذا فسرت على أساس قرينتها فى العهد القديم ، فإنها لا تتضمن التفنيد الملائم لاقتراح الشيطان ، كما يفهمها الفكر الحديث . فكون الإنسان لا يحيا بالخبز وحده ، لا دخل له فى استغلال سلطان المسيا لأغراض ذاتية أنانية وكذلك الرغبة فى اكتساب هتاف الجماهير ، لادخل له ، جذرياً ، فى تحريم تجربة الله . فى التجربة الثالثة وحدها نجد أن الاقتباس من العهد القديم فيه الرد الحاسم على اقتراح الشيطان . . .

إن استراتيجية التجربة ، كما تقدم بها الشيطان ، ولو أنها لا تظهر فى جميع أجزائها نفس المستوى من الدهاء ، لكنها تثبت أنه كان هناك الكثير من التدبير المحكم فيها ، واللهفة الشديدة على إخضاع يسوع ، ليس فى نقطة ثانوية ، ولكن فى المركز .. فى الأساس . . الذى يتوقف عليه نجاح مخطط الفداء .

ولقد كان الشيطان يعرف جيداً أن محور الدائرة ، يكمن فى تمسك يسوع تمسكاً مطلقاً بمبدأ الاتضاع ، والطاعة ، والألم ، كالسبيل الأوحد ، إلى الانتصار والمجد . . ولقد كانت غايته الشريرة التى يسعى إليها هى أن يقوض عمل الله ويسوع ، من أساسه . فأية خطية ، كانت تكفى لأن تجعل يسوع غير أهل لعمله كسيا ، ولكن الخطية المقترحة هنا ، كانت « ضربة فى صميم وجوهر هذا العمل .

الفصل الخامس

الإعلان فى خدمة يسوع الجهارية

أولا : الأوجه المتعددة لعمل المسيح فى الاعلان :

فى بحثنا فى الإعلان الذى جاء به يسوع ، اعتدنا أن نركز أنظارنا على سيرته وعمله على الأرض . وهذا ليس كافياً ، لأنه يغفل حقيقة أن يسوع كان موجوداً قبل ولادته ، (وجوده الأزلى) وظل موجوداً بعد نهاية حياته على الأرض (وجوده الأبدى) . وكلتا الحقيقتين مع حياته على الأرض لها صلة وثيقة بمخطط الاعلان الإلهى العظيم فى مجموعه .

لقد كان عمل يسوع ، فى الوقت الذى كان يعلن فيه الله ، فى أثناء حياته على الأرض ، يماثل — من بعض الوجوه — وسطاء الاعلان العديدين على توالى العصور ، والتى كانت لهم محدوديتهم ، ولكن تلك المحدودية لا تتصل من بعيد أو من قريب ، بحالتيه ، فيما قبل حياته على الأرض وفيما بعدها .

فخلال حياته على الأرض ، أصبح واحداً بين كثيرين .. حلقة فى سلسلة وسطاء الإعلان . ولم يكن عمله ، كما لم يقصد هو مطلقاً أن ينقل إلينا الإعلان كله عن الحق الإلهى ، حتى إنه يجعل مما سبقه من إعلان ، وما جاء بعده ،

شيئاً لا لزوم له . لقد قام بدوره فى الإعلان ، مقدراً للدور الذى قام به العهد القديم فى هذا المجال ، وحاسباً حساب من سيستخدمهم الله فى العهد الجديد للكشف عن الحقائق المتعلقة بما قام به الرب يسوع . وبهذا المعنى يمكن أن يقال عنه أنه كان نبياً ورسولا . لكن علينا أن نذكر أن المحدوديات التى وضع يسوع نفسه مختاراً فى إطارها ، والتى ارتضى بأن يخضع ذاته لها ، كانت ، فى هذا الصدد ، من النوع الموضوعى ، وليست من النوع الذاتى. إنها لم تكن نتيجة أى قصور فى المعرفة ، ولكنها كانت نتيجة حصره لعمله داخل حدود مخطط معين يمتد فى إتجاهين واحد إليه والآخر منه . ومع أنه كان يمتلك ملء الحق الإلهى فى ذاته ، وكان فى قدرته أن يجعل هذا الحق يشع من ذاته ، إلا أنه احتمل هذه المحدودية مكيفاً نفسه وفق عملية ، كان هو ذروتها ، وكان هو مركزها ، عملية تستلزم الإعداد ، كما تستلزم الموالاة والاستمرار . .

وعلى ذلك نلاحظ أن فكرة محدودية المحتوى الكامنة ، فى عمل يسوع على الأرض ، لا علاقة لها بالمحدوديات التى نادت بها نظرية الاخلاء » **(Kenosis)**، التى تقول إن تلك المحدوديات كانت كائنة فى ذاته ، نابعة من كون الرب قد أخلى نفسه ، أو تخلى عن استخدام تلك الصفات العليا السامية الخاصة بالألوهية . مثل المعرفة الكلية ، والمقدرة الكلية ، حتى أن تعاليمه — كنتيجة لذلك — لم تكن خلواً من الأخطاء ، أو القصور ، وأن قدرته لم تكن تصل إلى حد المقدرة الكلية .. وفى اعتقادنا أنه لم يطرأ أدنى تغيير ، فى الألوهية. وإن طبيعته الناسوتية لم تقصر — بأية حال — عن مطالب عمل الإعلان المنوط به . إن محدودية مهمته ، لم تمس روعة ووحدة كمال وجمال ما كان يمكن أن يعمله .

أقسام أربعة للإعلان بواسطة المسيح :

إن مهمة يسوع فى الإعلان ، خلال العهد القديم ، وبعد الصعود لم تكمل كل عمله فى الإعلان ، بمعزل عن خدمته الجهارية ، لأن كل هذا ينتمى إلى دائرة الفداء ، وإلى جانب ذلك ينبغى أن نضع ، وساطته فى معرفة الله فى الطبيعة . إن كل ما استغلق عن الله ، بالنسبة لعقل الإنسان بالطبيعة قد استعلن فيه . وينبغى ألا نفهم من هذا ، أن نشاطه هذا توقف حالما بدأ عمله فى العهد القديم ، أو أنه بدأ عند التجسد . إنه مستمر الآن ، وسوف يستمر إلى الأبد ، ممتزجاً بكل ما يتضمنه إعلان الفداء .. الذى وضع عليه . وهناك أربعة أقسام للاعلان فى خدمة المسيح ، هى حسب ترتيبها :

(أ) الإعلان العام ، أى إعلانه فى الطبيعة ــ الذى بدأ منذ الخليقة ، وسوف يستمر بلا حدود .

(ب) الإعلان فى تدبير العهد القديم ، الذى يمتد من دخول الخطية والفداء ، حتى التجسد .

(جـ) إعلانه الله خلال خدمته على الأرض ، التى تمتد من ميلاده حتى قيامته وصعوده . .

(د) الإعلان الذى يعطيه من خلال خدامه المختارين والذى يمتد من الصعود حتى موت آخر شاهد من الشهود الموحى لهم الذين تكلموا تحت قيادة الروح القدس المعصومة .

وهذه الوظائف الأربع ، تتحدث عنها مقدمة البشارة الرابعة . حيث يتحدث البشير عنها تحت اسم «اللوجوس» الذى يسمى به المسيح واللوجوس

يعنى ، بحسب المفهوم الهلليني ، العقل ، والكلمة . وعملية الفكر ، وعملية الكلام شديدتا الارتباط . فالفكر كلام باطني ، والكلام نوع من الفكر المسموع . وعلى ذلك فاللوجوس هو المعلن الظاهر ، لعقل الله الباطني . والبعض من الفلاسفة اللاهوتيين يعتقدون ، أن الفكرة لا تتصل بعملية الكلام على الاطلاق ، بل تصف الصورة الباطنية لوجود اللاهوت على أساس أن الاقنوم الثانى من الثالوث ، شبيه بالصورة المقابلة (كما فى مرآة) للأقنوم الأول . لنترك هذا جانباً ، لأننا نريد أن نقتصر على دائرة الإعلان للعالم . وهكذا يبرز أمامنا السؤال : هل كان الإسم (اللوجوس) يرتبط بأى جزء معين من الاعلان أو أنه يرتبط بكل جزء من أجزاء العملية ؟

ولقد كان الاتجاه ، فى وقت من الأوقات ، هو قصر اللوجوس على دائرة الاعلان فى الطبيعة ، مقابل دائرة إعلان الله فى الفداء ، ولكن هذه النظرية تخرج من نطاقها ، ليس الإعلان الفدائى للعهد الجديد فحسب ، ولكن إعلان العهد القديم أيضاً . ومعنى هذا أن ابن الله لم يظهر «كاللوجوس» لإسرائيل أو الكنيسة بعد التجسد ويكون كل عمله الاعلانى ، منذ بدءالخليقة فصاعدا وعلى مدى العصور ، قاصراً على توصيل معرفة الله الطبيعية . بمعنى أنه فى حدود مفهوم لقب « اللوجوس » ، كان معروفاً أنه هو القائم بمهمة إعلان لفداء .

وهذا الفكر ليس مقبولا ، لأن المقدمة ذاتها تربط الاعلانين ، فى الطبيعة ، وفى الفداء برباط واحد . ولكن هذه النقطة الأخيرة أيضاً ، قد تختفى ، حينما يقترن اسم اللوجوس — كما يقول زاهن — مع الاعلان الفدائى المتجسد الذى أتمه يسوع على الأرض . فيسوع فى رأى « زاهن » (Zahn)

للبشارة لم يصبح « اللوجوس » ، أو الكلمة ، إلا عند التجسد . ولكن عدد (١٤) ، يجعل من العسير جداً قبول هذا التفسير .

وبين أولئك الذين يعتقدون بأن هناك إشارة إلى كلا الاعلانين الطبيعي والفدائي ، هناك اختلاف آخر حول ما إذا كان البشير يشير إشارة خاصة ، إلى العهد القديم ، كمرحلة منفصلة ، أم لا . وهذا يتعلق بتفسير العدد (١١) ، وهل خاصته ، تعني الناس بصورة عامة ، بحكم الخليقة ، أو تعني أمة إسرائيل ؟ ففي الحالة الأولى تكون الإشارة إلى رفض العالم في مجموعه للمخلص المتجسد . وإذا كانت الثانية فالإشارة إلى رفض المخلص من جانب الشعب الإسرائيلي .

ولكن التفسير الدقيق لمقدمة البشارة ، يؤدي إلى هذه النتيجة : أن المراحل الآتية هي جزء من عمل « اللوجوس » الذي يتحدث عنه يوحنا :

(أ) توصيل معرفة الله إلى الجنس البشري ، عن طريق الطبيعة . وهذا عمل لم يتوقف عندما صار « اللوجوس » جسداً ، ولكنه استمر مع نشاطه الفدائي في الجسد ، منذ البداية وإلى النهاية ، طالما يوجد هناك عالم بحاجة إليه .

(ب) ثم هناك الاعلان الفدائي الذي أعطي لشعب الله في القديم ؛ وهو له صلته بالفداء ، ولو أنه قدم بواسطة المسيح قبل التجسد . أما بالنسبة للحالة التي كان اللوجوس يعمل بها ، فلم يكن هناك فارق ، بين عمله منذ بداية العالم ، وبين عمله حينذاك .

(جـ) وأخيراً وصل عمل اللوجوس إلى ذروته ، حينما صار الكلمة جسداً ، وحل بيننا . وفي حالة التجسد هذه — التي لن يخلعها أبداً — أعطى التفسير الكامل لعمل الله في الفداء ، سواء في أثناء وجوده على الأرض في حالة الاتضاع أو في حالته الممجدة بعد القيامة ، ولا يزال يشهد من السماء لاعلان الفداء ..

عمل يسوع الاعلانى فى الأناجيل :

والآن ، نوجه بحثنا إلى آخر مرحلة ذكرت ، من مراحل عمل يسوع الاعلانى الذى تممه على الأرض والمسجلة فى الأناجيل . ولكى نصل إلى إدراك صحيح لها ، ينبغى أن نضع بعض الحدود المميزة ، ولا نترك أنفسنا تائهين فى مجال التعميم ، بأن يسوع هو إعلان الله على الأرض .

والأناجيل تتحدث عن وجهين أو طريقين ، بهما حدث هذا . فمن الجانب الواحد ، لقد أعلن يسوع شخص الله فيما كانه : فى طبيعته وصفاته ، كان معلناً لله . وهذا يتضمن بصورة قاطعة طبيعية الإلهية أى أنه كان الله . ومن الجانب الآخر ، أعلن يسوع شخص الله ، فى أقواله التى أتى بها فى الله .

وغنى عن القول ، أن هاتين الطريقتين ، لم تكونا منفصلتين تماماً الواحدة عن الأخرى . فاعلان الصفات ، لم يكن صامتاً أبداً ، غير مصحوب بكلمات . كما أن الاعلان بالأقوال كان كشفاً عن طبيعة المتكلم أولا كما عن طبيعة آخر مطابق له . وعلى ذلك فالمشكلة ليس فى غياب أو وجود فكر الاعلان الكلامى ، ولكن غلبة فكرة الصورة المطابقة فى أحد المصادر [1] التى تميز بين الوجهين .

وفى البشارة الرابعة نلمس هذه الفكرة بوضوح . بينما فى البشائر الثلاث الأولى تبرز أكثر ، فكرة الإعلان عن طريق الكلام المباشر عن الله . ولكننا نجد فى متى (١١ : ٢٧) مثالا واضحاً عن فكرة إعلان الله ، عن طريق شبيه الله . ولأنها من المرات النادرة التى ترد فيها هذه الفكرة بهذا الوضوح فى الأناجيل الثلاثة الأولى ، سميت « بلغة يوحنا » فى إنجيل متى .

---

(١) انجيل يوحنا .

وهناك بعض الخاصيات التى تميز هذين الوجهين :

ففى يوحنا ، لأن الفكرة البارزة ، هى فكرة إعلان شخص » فإن هدف الإعلان ، يبدو شخصياً : الله أو الآب ، هو الذى يعلنه يسوع ، أكثر مما يعلن عن الأشياء المتعلقة بالله . وفى البشائر الثلاث الأولى نجد أموراً موضوعية تعلن بأكثر وضوح . مثل ملكوت الله ، والبر ، إلخ . ولو أن هذه لا تبدو منفصلة عن الله .

ثم أنه فى يوحنا ، لأن الإعلان فى جملته كان هدفه هو إعلان الله ، لذلك كان التركيز على الوجود السابق فى السماء ، الذى جعل يسوع مؤهلا تماماً لإعلان من كان يلزم ، أى الله ، ذلك لأن الهدف الرئيسى لرؤياه فى السماء ، إنما ، هو الله (قارن ١ : ٥١ ، ٣ : ٢ ، ٥ : ٣٠ ، ٨ : ٣٨) . وبالإضافة إلى الوجود السابق ، نجد فى بعض المواضع ، فكرة الوجود غير المنقطع ، كمصدر للمعرفة الإعلانية حتى خلال حياته على الأرض . ثم إن الإعلان فى إنجيل يوحنا ، يحمل فى مضمونه عنصراً خلاصياً قوياً . فالإعلان ، ليس من مستلزمات الخلاص فحسب . كما قد يبدو فى البشائر الثلاث الأولى ، ولكن لأنه يعلن الله فى المسيح بصورة مباشرة ، فإن له تأثيراً مطهراً مجدداً عن طريق فعله الخفى الكامن (٨ : ٣٢ ، ١٥ : ٣) إن الصورة الذاتية التى تتركز فيها صفات الله ، وقدراته والتى تتمثل متجسدة فى يسوع ، تتفق مع هـذا الاتجاه الفكرى ، فهو « الحياة » .وهو « النور » وهو « الحق » متجسداً .

ومقابل هذه المجموعة من الخاصيات ، التى يتميز بها يوحنا ، نجد فى البشائر الثلاث الأولى ، إشارات متكررة إلى الروح كمصدر للاعلان ، الذى

تحدث به يسوع . أما البشارة الرابعة ، فتذكر الروح ، ولكن ليس بمثل هذه الصورة البارزة . وأننا لنجد المعمدان ، مع أنه لم يتحدث مباشرة عن معمودية يسوع ، فإنه يقول إنها هي التي أهلته ، ليصبح الواسطة لإعطاء الروح للآخرين (١ : ٣٣) . ولكن هذا لا يعني تماماً ، الإعلان بالروح ، لأن التركيز على الطبيعة الإلهية لم يجعل هناك حاجة إلى ذلك . وأننا لنجد الإشارة مرة إلى أن كلمات يسوع هي « روح وحياة » (٦ : ٦٣) . وبصورة عامة ، فإن إنجيل يوحنا يتحدث عن الروح ، كعطية المستقبل ، وأنه سيأتي بعد صعود يسوع ، وأنه سيعمل ، في تلك الفترة أيضاً ، كوسيط للاعلان من يسوع إلى التلاميذ (١٦ : ١٣) .

ثانياً : مشكلة التطور :

وإذ نصل الآن إلى النقطة التي فيها نتجه بالبحث إلى خدمة الرب الجهارية ، فإننا نواجه هذا السؤال : هل هناك تطور في تعليمه ؟ ولكي يبدو كل شيء واضحاً من البداية ، علينا أن نميز بين التطور الذاتي في فكر يسوع ، في معرفته ، ونفاذ بصيرته في الحق ، الذي نما بتقدمه في الخدمة ، وبين التطور الموضوعي في تقديم الحقائق ، والتعاليم المعرضة للتطوير من وقت لآخر .

وبصورة نظرية نقول قد لا يكون هناك اعتراض على التطور غير الموضوعي ، أي الذاتي . فيسوع كان له طبيعة بشرية ، والطبيعة البشرية قابلة للتطور ، وهذا لا يعني أنها لا يمكن أن توجد — تحت أي ظرف — بدون تطور . إن فكرة النشوء والارتقاء ، قد استولت على الفكر العصري وبهرته ، حتى أنهم يزعمون — بدون فحص الأدلة الصلبة الراسخة — أن فكر

يسوع كان يكتسب المعرفة تدريجياً ، مع أنه لا يوجد فى الحقيقة أى دليل على هذا الزعم ، حيث يعترف الجميع بكمال محتوى تعليمه وعدم وجود أى عيب فيه . فلا توجد نقطة فى حياة السيد نستطيع أن نكتشف فيها أن مبدأ جديداً أو فكراً جديداً ، قد دخل إلى نطاقها . ولا نستطيع أن نجد ثغرة بين ما سبق وما لحق من تعاليمه وقد قيل إن ماحدث فى قيصرية فيلبس ، يؤيد هذه الافتراضات الخاطئة ، ولكن ، كما سنبين فيما بعد ، لايوجد أدنى دليل على تقدم فى الاستنارة فى فكر يسوع ، بل ولا إدخال شىء جديد تماماً إلى عقول التلاميذ ، فلم يكن هذا اعترافاً بأمر كان مجهولا تماماً من قبل. ومع ذلك فإنه كان هناك تقدم ، فى التعليم الموضوعى إن لم يكن فى هذه ، ففى نقاط أخرى . أما السبب فى ذلك ، فيكمن فى مقدرة التلاميذ على الاستيعاب والفهم ، التى بدأت صغيرة ، ثم أخذت فى النمو ، وكذلك فى كشف موقف خدمة الرب يسوع المسيح الجهارية ، التى كانت تحد منها نقوها – إنسانياً – بمقاومة الأعداء .

موقفنا إذاً يتلخص فى الآتى : إننا قد نسمح بالتطور غير الموضوعى ، أى الذاتى ، مع أنه لا يمكن إثباته . أما التطور الموضوعى فى التعليم ، فهو لازم ، ويمكن إثباته . ومنعاً لسوء الفهم ، يجب أن نضيف هذا . لنفرض أن التطور الذاتى قد وجد حقيقة فإننا لا ينبغى أن نتصور أن هذا التطور ، كان من كل نوع نتخيله . وينبغى أن نميز ما بين التقدم من الخطأ إلى الصواب ، وبين التقدم من المعرفة الجزئية للحق ، إلى المعرفة الكاملة الشاملة . أما الأول فلا محل له لأنه لايتفق مطلقاً مع عصمة تعليم يسوع . أما الثانى فيمكن أن يكون فى توافق معها .

والآن فى بحثنا فى الدراسات العصرية ، عن حياة يسوع وتعاليمه ، نجد أن المرات التى نسب فيها إليه التقدم الذاتى فى إدراكه للحق ، هى ، على وجه التحديد من هذا النوع : إنهم يزعمون أنه كان يتقدم من الخطأ إلى تصويب هذا الخطأ . ولا يقتصر هذا على أمور قليلة الأهمية نسبياً ، مثل الأمور المتعلقة بالتاريخ والنقد ، لأن هذه الأمور تعتبر الآن تافهة ، حتى أنها لا تستدعى الحاجة إلى التصحيح ، ويسمحون ليسوع أن يشارك عصره فى الأفكار الشائعة وأن لا يتحرر منها ، طيلة حياته . إن الأمور التى يركزون عليها ، هى الموضوعات الأساسية بالغة الأهمية فى تعليمه ، ويطلبون منا أن نسلم ، بأن تعاليم الرب عن الملكوت ، وعن شخصية كالمسيا ، وعن لزوم موته ودلالة هذا الموت ، لا تحوى أوجهاً متباينة فقط بل ومتناقضة فى نقاط كثيرة .

ومن يدافعون عن هذا الرأى لا يهتمون بتقديم الأدلة عليه ، بل يأخذونه قضية مسلمة .

ولا نحتاج إلى القول أن هذا الرأى يتجاهل وجود طبيعة إلهية فى الرب يسوع ، كما يتجاهل عصمة طبيعته البشرية ، ويعتبره مجرد معلم كسائر المعلمين البارزين ، بل لايكاد — على هذا الزعم — يستحق أن يدعى « نبياً » لأن مهمة النبى كانت تستلزم عصمته ، وهو ما كان يراه يسوع نفسه بلا شك .

إن إدراك يسوع أنه المسيا ، لم يكن ممكناً أن يوجد فى مثل هذه الحال : لأنه إن كان المعمدان ، أعظم من كل الأنبياء ، فكم كان يسوع ، فى كمال معرفته باعلانات الله ، يعتبر نفسه ، قمة اليقين والثبات ، فى تمثيل الله بصورة مطلقة دائمة ؟ .

إن كل ما أوردناه آنفاً ، يتعلق بخدمة يسوع الجهارية فقط . لأن هذه فحسب هي التي يمكننا دراستها فيما سجله الكتاب. أما حياته الخاصة فيما قبل ذلك فلا بد أنه كان هناك تقدم نفسي وديني أخلاقي . أما الشواهد على ذلك فضئيلة جداً وتقتصر على ما جاء بإنجيل لوقا (٢ : ٤٩ — ٥٢) وكل ماعدا هذا ، فهو طي الخفاء. فالأمر يستلزم ثقة كبيرة في النفس في مجال النقد التاريخي ، للبناء — على مثل هذا الأساس الصغير — لما يسمى عادة : « سيرة يسوع » أو بعبارة أكثر تواضعاً : « حياة يسوع » .

ثالثاً : طريقة يسوع في التعليم :

إن مسألة التطور المقبول يقودنا مباشرة إلى طريقة يسوع في التعليم . إذ من الواضح أنه في هذه الدائرة نستطيع أن نلحظ — أكثر مما في أي دائرة أخرى ، درجة من التباين ، والتكيف مع المواقف . ومن المؤكد أن طريقة تعليم يسوع ، كان لها طابعها الخاص . ولكن الشيء المميز ، نستطيع أن نراه بأكثر وضوح بتقديم السؤال في صيغة النفي : ما هي الملامح التي لم توجد في طريقة يسوع التعليمية فتميزت بذلك عن غيرها ؟

أما الملامح التي لم توجد في تعليمه ، فهي تقديم الحق العقائدي ، في صورة تسلسلية منهجية متماسكة ، ونستطيع أن نتحقق من ذلك بأن نقرنها بطريقة بولس في التعليم التي مع كونها لا تتطرف في الناحية اللاهوتية إلا أنها أكثر تنظيماً من الناحية العقائدية من طريقة الرب كما كانت طريقة تعليم أحبار اليهود ، في عصر المسيح ، ذات صبغة نظامية أكثر من تعليمه ، نتيجة التزامها بخطوط نظام الناموس ، الذي كانت تتحرك فيه . ولكنها ، من وجهة النظر

اللاهوتية ، كانت ضحلة ، وتحتوى من المتناقضات ، أكثر مما نسب لتعاليم بولس . وفى نطاق تعاليم يسوع ، لا يوجد تعريف محدد لأى موضوع ، حتى بالنسبة لملكوت الله ، الذى نجد بولس يقترب مرتين من تعريفه . .

أما غياب العنصر النظرى ، فى طريقة يسوع التعليمية ، فرده إلى الطريقة الواقعية البارعة فى تناول الموضوعات ووضعها فى أمثلة تصويرية : يقول علماء اللغة ، إن كل اللغات ، لها هذه الخلفية المادية الواقعية ، حتى إنه لا يوجد شئ روحى ، لا يمكن التعبير عنه من خلال نظير مادى . ونحن لا نستطيع أن ندرك أبسط الأشياء إلا باستخدام صور مجازية دون أن ندرى ولكننا نقول إن اللغة فى نسيانها لأصولها ، قد ارتفعت تدريجياً إلى مستوى العالم الروحى . ولكن الاستخدام الواعى للأساليب المجازية للتعبير يختلف عن ذلك ، لأنه أمر مقصود . إنه يقارن أشياء فى الدائرة الطبيعية المنظورة ، بأشياء فى الدائرة الروحية غير المنظورة . وتوجد فى هذا الأسلوب من المقارنة الواعية ، أكثر من صورة ، نترك الحديث عنها لعلماء البلاغة . أما نحن فبدون التقيد بالتبويب التكنولوجى ، سوف نصف استخدام هذه الصور المتباينة ، فى أحاديث الرب يسوع . أما الاسم الذى تندرج تحته عادة تعاليم البشائر ، فهو « الأمثال » والأفضل أن نقصر هذا الاسم على البعض منها . .

الصور التشبيهية (Similitudes) :

وأبسط صورة من هذه الأمثال هى ما نسميه بالتشبيه والاستعارة . وهما يتحدان فى مقارنة شئ ما أو شخص ما ، بشئ ، أو شخص ، فى دائرة أخرى . ولكنها تختلف فى أن التشبيه يقدم المقارنة صريحة واضحة . . بينما

الاستعارة تقدمها ضمنية « هيرودس مثل الثعلب » هذا هو التشبيه . « اذهبوا وقولوا لهذا الثعلب » هذه هي الاستعارة . مثل هذه التشبيهات لشئ مفرد بشئ مفرد نادرة الورود فى الأناجيل .

أما المقارنة المثلية ، فإن لها هذه الخاصية ، إنها لا تشبه أشياء مفردة بأشياء مفردة ، ولكنها تشبه الصلة بين أشياء معينة بالصلة بين أشياء أخرى . مثال ذلك : الصلة بين (أ) ، (ب) شبيهة بالصلة بين (حـ) ، (د) .

ومن شجرة التين نستطيع ، مثل التلاميذ ، أن نتعلم المثل. متى صار غصنها رخصاً « ا » ، نعلم أن الصيف قريب «ب» ، وهكذا متى بدأت تحدث الإرهاصات الاسخاتولوجية « حـ » ، نعلم أن نهاية العالم وشيكة الحدوث « د » .

لكن علينا أن نحترس ، فلا نقول إن « ا » تشبه « حـ » أو أن «ب» تشبه « د » .

ومثل هذه المقارنات هى نوع من الأمثال فى أدق معانيها . ولكى نميزها . سوف نسميها صوراً تشبيهية ، ذلك لأنها تلفت انتباهنا ، إلى المشابهة بين العمليات المتكررة ، أو المتتابعات فى الطبيعة ، والمتتابعات فى العالم الفدائى . .

الأمثال بالمعنى الدقيق :

أما المجموعة الثانية من الأمثال ، فإننا نسميها الأمثال الأصيلة أو الأمثال فى معناها الدقيق ، ذلك لأن هذه المجموعة ، من التمثيليات المقارنة ، قد عرفت باسم « الأمثال » . وهذه تختلف عن الصور التشبيهية فى أنها ترتدى ثوب قصة يمكن أن تتقدمها عبارة مثل : « حدث مرة » أو « هوذا الزارع قد خرج ليزرع » . ومع أن العملية هنا متكررة الحدوث مثلها فى الصور

التشبيهية . إلا أنه ، لأجل التأثير البلاغى ، تصور فى حادثة واحدة . وهذه الصبغة القصصية تعطى للمثل ، ما يشبه القصص الخيالية التى كانت تعرف فى الأدب القديم « بالخرافات » .

أما الفارق فهو أنه فى الخرافات الوثنية ، تتخذ شخصياتها صور الحيوانات . ولكن ما أقل ما تذكر الحيوانات فى أمثال السيد . فمعظم أمثاله مأخوذة من المملكة النباتية (ولكن قارن متى ٢٣ : ٣٧ ، لوقا ١٣ : ٣٤). بالإضافة إلى ذلك فإن الحيوانات التى تكون شخصيات الخرافات الوثنية ، تتصرف تصرفاً غريباً عن مسلك الحيوانات ، فهى فى وصفها ، لتمثل البشر ، تنسى طبيعتها ، وتلعب دورها حتى النهاية . ومن هنا تأتى النتيجة ، إن الحيوانات المتكلمة تقوم بتصرفات جادة وهزلية فى نفس الوقت . هذه الصورة لا وجود لها على الإطلاق فى أمثال يسوع ؛ كما فى كافة تعاليمه . وإن كنا نكتشف نوعاً من السخرية فى بعض أحاديثه ، لكنها سخرية أبعد ما تكون عن الهزل .

الأمثال التخصصية :

والمجموعة الثالثة من الأمثال ، نستطيع أن نسميها الأمثال التخصصية . وهذه تقوم على استخدام مبدأ معين فى تعاليم المسيح ، فى دائرة أوسع ، دائرة مادة المثل . وإننا نعنى بالطريقة التخصصية فى التعليم ، أن الدرس أو المبدأ ، بدلا من أن يلقن بصورة نظرية تجريدية ، يقدم فى حادث واحد فى نطاق عمله . وهكذا فإن الطبيعة الداخلية للبر والخطية تصور تصويراً قوياً فى الموعظة بتخصيص الحالات المختلفة مثل الزنى والقتل . . . إلخ .

وفيما بعد ، حين أرسل السيد تلاميذه للدعوة وأوصاهم بما يأخذونه معهم وما يتركونه خلفهم ، فإن ذلك يؤدى مثل هذا الغرض (متى ١٠) .

وهذه الطريقة التخصصية يمكن بدلا من أن تقدم بصورة مباشرة ، أن تقدم فى صورة مثل وهذا هو المثل التخصصى ، ويوجد مثال واضح لذلك فى مثل الفريسى والعشار . هنا لا نجده يأخذ عملية من دائرة الطبيعة ، وأخرى من دائرة الروح . فكلتا العمليتين تنتميان إلى الدائرة الروحية . وبتصويره الطريقة التى لا ينبغى أن تتبع ، والطريقة التى ينبغى اتباعها ، يدخل الدرس إلى عقل السامع .

وهذه الأمثال التخصصية ، تشترك مع مجموعة الأمثال الأصيلة فى أنها تلبس ثوب القصة الخيالية « إنسانان صعدا إلى الهيكل » .

الطريقة المجازية :

ولقد تساءل البعض إن كان يسوع قد استخدم إلى جوار الطريقة المثلية ، فى تعليمه ، ما يسمى بالطريقة المجازية . وعملياً ، نستطيع أن نقول إن الصورة المجازية هى قصة لا تهدف إلى إظهار نقطة مركزية واحدة للمقارنة ، ولكن حول هذه النقطة ، ينسج بمهارة فائقة مقصودة نسيج كامل ، من المقارنات التفصيلية ، فى العمليتين موضوعتين جنباً لجنب . ونحن لا ننفى ، فى المبدأ ، استخدام هذه الطريقة . فهناك أمثلة قوية منها فى العهد القديم ، كما استخدمت أيضاً فى الفلسفة الرواقية القديمة . وفى النظريات الفلسفية الاسكندرانية اليهودية الفيلونية . ثم فى علم اللاهوت فى العصور الوسطى ، ثم فى الأدب الصوفى فى العصر الحديث . فى كل هذه التيارات المتعاقبة من استخدام الصور المجازية ، نجد أن الهدف الخفى هو دس مجموعة من الآراء فى تربة فكر ، هى

غريبة بالطبيعة عنه ، ولقد سادت هذه الطريقة ، حتى أن الدوائر الرومانية الكاثوليكية قد حرمت استخدامها بوضع قاعدة بأن الثيولوجية المجازية محظور استخدامها فى الجدل فهى قد تصلح للتعبير عن الأفكار الطليقة ، ولكنها لا تصلح للمناقشات اللاهوتية الدقيقة . ولكن إذا استبعدت دراسة الأمثال من تعاليم المسيح فماذا يبقى من مادة ذات طبيعة غير مثلية ، لتحديد مسار واتجاهات تعاليمه ؟ وعلى ذلك فالموقف السليم ، ليس فى التضحية بكل الأمثال ، وعدم استخدامها فى الأمور اللاهوتية ، ولكن فى حفظ القواعد التى يجب مراعاتها فى استخدام هذا النوع من الأقوال . وهناك قاعدة هامة قد وضعت لهذا الهدف فى العصور الحديثة ، وهى الإصرار على أنه يجب أن نكتشف فى كل مثل ، نقطة مركزية واحدة للمقارنة ، وإن كل التفسيرات الجانبية التى تنسج حولها ، ينبغى أن تعتبر خارج دائرة المثل ، ولا تدخل فى إطاره ، أو فى قصد قائله ، باعتبار أنها — من وجهة نظره — عارضة . ولقد كان هذا هو المبدأ الذى سار عليه « وايس » Weiss فى تفسيره للأناجيل . أما « جوليخر » فلقد تقدم خطوة أخرى ، فى كتابه الشهير عن الأمثال ، حيث اعتبر وجود العناصر المجازية ، دليلا لا يخطئ على زيف الأجزاء التى توجد فيها ، وهكذا اضطر إلى استبعاد جانب كبير من النصوص باعتبارها دخيلة على أقوال يسوع الأصلية .

هذا الموقف « التصفوى » لا يتفق مع السياق العام لتعليم يسوع . فعلى قدر ما ندرك ، فإن الصورة البلاغية لم تكن لها أهمية خاصة بالنسبة له . فإن كانت تلك الصورة تتألق فى سموها ، فما ذلك عن قصد مسبق ، ولكن للجمال

الذاتى لرؤية الحق ، كما لجميع الأمور التى كانت فى فكر يسوع . علاوة على ذلك ، فإننا نجد فى الأناجيل ، أمثلة فيها يضحى بالشكل فى سبيل تأكيد مبدأ من مبادئ الحق ، لا سبيل لتوضيحه ، إلا عن طريق استخدام المجاز فى إطار المثل . (مرقس ٢ : ١٩) متى ٢٢ : ٢ — ١٤ . وقارن أيضاً ما جاء فى لوقا ١٤ : ١٦ — ٢٤) . ومن الجانب الآخر هناك حالات فيها الاحتمالات المجازية للمثل ، قد انتزعت ، عن قصد ، ليس لتعارضها مع أصول البلاغة ، بل لأجل هذا السبب الواحد ، أنها تنحرف عن الهدف المقصود بالمثل . وهذا نلمسه بوضوح فى أمثال قاضى الظلم ، ووكيل الظلم ، والعذارى الحكيمات ، والجاهلات . . .

ومن الطبيعى أن الصورة المجازية ، من وجهة نظر البلاغة ، أقل فى المستوى من المثل ، حيث أنه من العسير علينا ، أن نشكل رواية الأحداث فى خطين متوازيين ، ينتميان إلى دائرتين متباينتين ، بحيث تطابق التفاصيل فى المجموعة الواحدة — بصورة طبيعية — التفاصيل فى المجموعة الأخرى . فالمجاز دائماً فيه شئ غير طبيعى ، فتركيبه يقتضى تشكيلا معقداً ، وترتيباً دقيقاً للمادة ، إلا عندما يكون هناك نوع من التوافق المسبق ، بين خطى الأحداث ، أحدهما تشكل فى فكر صانع الدائرتين ، فى تشابه معين مع الآخر ، كما فى عمل الأبوة ، فى مثل الابن الضال . (قارن حزقيال ١٧ ، لتكتشف الناحية غير الطبيعية فى الصورة المجازية العادية) . وكل أمثلة الرب يسوع المسيح تحمل طابع الفورية فقد كانت بنت لحظتها .

فلسفة التعليم بالأمثال :

وهذا يأتى بنا إلى البحث فى فلسفة التعليم بطريقة الأمثال. أما أحد أهدافها فهو تقديم الحق فى هيئة قوية حية بوضعه فى صورة واقعية صلبة . ومع أننا لا نجد كثيراً من التفصيل فى أقوال الرب يسوع ، إلا أننا نستطيع أن نستنتج ذلك ، من الاستخدام العام للأمثلة فى كتابات الآخرين فى ذلك العصر وخاصة من المعلمين اليهود . .

كما نستطيع أن نرى هدفاً آخر ، هو قطع الطريق على الظنون والأهواء . فبينما وضع مبدأ – يثير الاعتراض – فى صيغة نظرية مجردة ، قد يدفع الأهواء لمقاومته قبل أن يتدبره السامعون تدبراً هادئاً بغير انفعال ، فإن تقديم نفس المبدأ فى صورة مثل ، يسبغ عليه شيئاً من البراءة ، فيقبله العقل وهو فى هذه الصورة ، ومن ثم لا يستطيع أن يرفضه بسهولة عندما يتضح الدرس المقصود منه .

وهناك هدف ثالث للتعليم بالأمثال – قد يبدو غريباً على أفهامنا فى العصر الحاضر – أشار إليه السيد فى متى (١٣ : ١٣ – ١٦ ، مرقس ٤ : ١١ ، ١٢ ، لوقا ٨ : ١٠) فبناء على هذه الأقوال ، نرى أن الهدف من التعليم بأمثال ، هو تغطية الحق ، حتى لا يكون واضحاً فيؤول إلى فائدة من لا يستحقون قبوله . ويجب ملاحظة الفارق فى هذه العبارات : « لأنهم مبصرين لا يبصرون » (متى) « لكى يبصروا مبصرين ولا ينظروا (مرقس) ، « حتى أنهم مبصرين لا يبصرون » (لوقا) .

وإلى جانب وجهة النظر البلاغية ، نستطيع أن ندرس فلسفة الأمثال ، من وجهة النظر اللاهوتية . ومن الخطأ أن نفترض أن الأمثال التى نطق بها

يسوع لم تكن سوى مبتكرات وعظية ، لا تقوم على مبدأ ، أو قاعدة ، بل الأصوب أن نقول عنها ، إنها اكتشافات روحية ، لأنها تقوم على التوازى بين طبقتى الخليقة الطبيعية والروحية (موضوع الفداء) لأنه هكذا خلق الكون . فعلى أساس « الناموس الروحى فى العالم الطبيعى » ، فإن الأمور الطبيعية ، والعمليات الطبيعية ، تعكس — كما فى مرآة — الأمور فوق الطبيعية ، فلم يكن الرب يسوع مضطراً لاختراع أمثلة أو تشبيهات بل كل ما كان عليه هو أن يلفت أنظار سامعيه إلى الصور الخفية — إلى حد ما — الكائنة منذ بدء الخليقة . ويبدو أن هذا هو معنى ما اقتبسه متى من المزمور (٧٨ : ٢ ، انظر مت ١٣ : ٣٥) أما إلمام فكر يسوع هذا الإلمام العجيب بكافة تفاصيل دائرة الحياة الطبيعية ، والاقتصادية ، والتى نلمسها بوضوح فى أمثاله ، فيمكن تفسيره على هذا النحو : إنه الوسيط الإلهى ، فى خلق هذا الوجود ، بكل ما به كما أنه هو أيضاً الوسيط الإلهى ، فى عمل وإتمام الفداء .

هذه الحقيقة هى الأساس العريض لكل الأمثال ، التى ذكرت فى الأناجيل الثلاثة الأولى ، أما فى إنجيل يوحنا فنجد أن هذه الطريقة تتوارى إلى حد ما . ونجد بعض الأمثال التى ذكرت فى إنجيل يوحنا (٣ : ٨ ، ١١ : ٩ و ١٠ ، ١٢ : ٢٤ ، ١٣ : ١٠ ، ١٦ : ٢) . وفى إنجيل يوحنا بالذات نرى بكل وضوح ، المبدأ اللاهوتى للكيان المزدوج ، لهذا الوجود . والمقابلات البارزة سواء فى تعليم يسوع أو تعليم البشير يوحنا ، يعبر عنها بما يلى : « الأرض » وتقابلها « السماء » . . . « العالم » ويقابله ، « ليس من هذا العالم » « الأرضيات » ، وتقابلها « السماويات » . . . الأمور التى من « أسفل » ، وتقابلها الأمور التى « من فوق » . فى هذه المقابلات الأساسية جميعها نجد أن

القاعدة الغالبة هي أن الأمور السماوية تسبق الأمور الأرضية وتسمو عليها ، فهى الأصل ، وما يقابلها هو انعكاسها ، أو صورة منها . وبعبارة عملية ، فإن الدائرة العليا ، هى التى ينبغى أن يتجه إليها كل اهتمام دينى ، وكل جهاد روحى . والسمو فوق الطبيعى للرب يسوع وإنجيله ، يتجلى بأقوى صورة، فى إنجيل يوحنا ، حتى إننا نستطيع أن نلقب هذا الإنجيل ، فى سموه الرائع ، بالوثيقة المناهضة لأتباع مذهب النشوء والارتقاء فى دائرتى الديانة ، والأخلاقيات .

الحق ، والحقيقى فى انجيل يوحنا :

إن الفارق بين الأمور العليا ، والأمور الدنيا ، يجب ألا ننظر إليه بالمفهوم الأفلاطونى ، وكأنما هناك حقيقة فى الأولى ، أكثر مما فى الثانية . فكلتاهما حق تماماً ، ولكن الاختلاف يأتى فى تقدير « الكيف » أو النوع . والكلمة التى يستخدمها البشير ، لتشير إلى هذا التباين ، هى كلمة « أليثيا » aletheia فى اليونانية ، أى « الحق » . فالأشياء فى دائرة السماويات هى « أشياء حقيقية » ، وينبغى أن نلاحظ أن كلمة « حقيقى » هنا ليس لها المفهوم العادى أى « التوافق العام مع الواقع » . لأن الحق إذا فهمناه على هذا النحو ، يصبح شيئاً باطنياً فى العقل البشرى . لأن هذا التوافق لا يوجد ، إلا فى دائرة العقل فقط . أما الأشياء الحقيقية ، فى مفهوم إنجيل يوحنا ، فهى التى تحوى الحق كامناً فيها بصفة موضوعية . فهى حقيقة فى جوهرها ، والحق الجوهرى الكامن فيها ، هو الصفة المميزة لها كجزء من الدائرة العلوية السماوية .

أما استخدام كلمة « الحق » بهذا المعنى ، فإننا نجده فى أقوال الرب يسوع ، وفى تعليقات البشير عليها . « فالكلمة » (اللوجوس) هو « النور

الحقيقى » . . . إنه تجسيم للنور ، الذى ، كل أنوار العالم ، ما هى إلا صوراً ومشتقات منه (١ : ٩) . وعلى نفس المبدأ ، يقول يسوع عن نفسه إنه « الخبز الحقيقى » ، « والكرمة الحقيقية » (٦ : ٣٢ ، ٣٣ ، ١٥ : ١) .

أما الصفة المستخدمة هنا ، فهى ليست الصيغة العادية « أليثيس (alethes) ولكن الصيغة الأقوى « أليثينوس » (alethinos) . وأما موضوعية المفهوم ، فتتضح أكثر حينما ندرك أن هذا الحق الإلهى ، متركز ومندمج فى « اللوجوس » السماوى . فهو الحق ، ليس فقط لأنه صادق ومن الممكن الاعتماد عليه ، ولكن لأن له فى ذاته حقيقة السماء . ونجد تعريفاً للفكرة بهذا المعنى فى العبارات المتعلقة « بالخبز الحقيقى » (٦ : ٣٢ ، ٣٣) ، أبى يعطيكم الخبز الحقيقى من السماء . لأن خبز الله ، هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم » . وحتى الله نفسه يطلق عليه لقب « أليثينوس » (الحقيقى) (١٧ : ٣) . فهو الإله الوحيد الذى له حقيقة جوهر الألوهية فى ذاته .

وإلى جانب معنى الحق ، كما يتميز به إنجيل يوحنا ، يوجد به أيضاً المفهوم العادى لكلمة « صادق » (٣ : ٣٣) . . ومما له صيغة مفهوم العهد القديم ، إطلاق كلمة « الحق » على ما هو صالح أدبياً (٣ : ٢٠ ، ٢١) . حيث نرى عمل البشر » و « عمل الحق » على طرفى نقيض .

وهناك بعض العبارات فى الإنجيل يساء فهمها بسبب الجهل أو عدم إدراك المعنى الخاص « للحق » المنوه عنه . ففى (١ : ١٧) نقرأ « لأن الناموس بموسى أعطى ، أما النعمة والحق ، فبيسوع المسيح صارا » . وقد نستنتج — خطأ — من ذلك أن ناموس موسى لا يحوى شيئاً من الحق ! ولكن المعنى ببساطة هو ، أنه لم يأت بالإعلان الكامل للحق السماوى فى المسيح الذى هو « الحق » . لقد

كان الناموس يحوى الظلال ، والرموز ، لا الإعلان الكامل المرموز إليه .

ومقابل « الحق » هنا لا يعنى « باطل » أو « كاذب » كما استنتج الغنوسيون ، لأن هذا التفسير تنفيه عبارة « بموسى » (وليس من موسى) أى أن الناموس كان من الله بواسطة موسى ، وفى الجزء الثانى من الآية : « بيسوع المسيح » يستخدم حرف الجر نفسه .

وفى (يو ٤ : ٢٣) عبادة الرب « بالروح والحق » لا تعنى الإخلاص فى العبادة ، الأمر الذى لا يمكن أن ينكره السيد على العبادة اليهودية أو السامرية . إنها تعنى العبادة التى لا تتقيد بعد بالطقوس الرمزية ، بالنسبة للمكان ، والزمان والشكل . ولكن عوضاً عن ذلك تكون العبادة متجاوبة تماماً — بدون ظلال أو شكليات — مع طبيعة الله الذى هو روح . ووضع العبادة اليهودية فى مستو واحد مع العبادة السامرية من جهة المكان ، لا يعنى أنهما على نفس المستوى من جميع الوجوه ، لأن الرب يقول للمرأة « أنتم تسجدون لما لستم تعلمون ، أما نحن فنسجد لما نعلم (وهو يضم بهذا نفسه مع اليهود) ، لأن الخلاص هو من اليهود » .

وأيضاً فى (١٤ : ٦) نقرأ قول السيد : « أنا هو الطريق والحق والحياة » ، فالحق له نفس مفهوم الواقع السماوى . ولقد كان السؤال عن الطريق إلى السماء ، ويجيب يسوع قائلا لتوماً : « أنا هو الطريق » . أما المفهومان التاليان ، « الحق » و « الحياة » فيفسران المفهوم الأول . فيسوع هو الطريق للسماء لأن فيه يحل جوهر السماء ؛ بل — بأكثر تحديد — لأن فيه الحياة السماوية ولذلك فى الارتباط به ، يوجد الحل للمشكلة التى أثارها توما : « ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى » .

ولا يوجد هذا المفهوم لكلمة « الحقيقى » إلا فى الرسالة إلى العبرانيين (٨ : ٢) « خادماً للأقداس والمسكن الحقيقى » ، أما فى الأناجيل فالمرة الوحيدة التى استخدمت فيها (باستثناء إنجيل يوحنا) فهى فى لوقا (١٦ : ١١) « فمن يأتمنكم على الحق ؟ » (أى الغنى الحقيقى) .

رابعاً : موقف يسوع من أسفار العهد القديم :

إن دراسة موقف يسوع من العهد القديم ، وصلته به ، أمر على جانب كبير من الأهمية . والأمر لا ينبغى أن يقف عند حد الشهادة التى أداها لصدق وأهمية الأسفار المقدسة . وهذه لها قيمتها الدفاعية — ولكنها أمر لا ينفرد به الرب يسوع ، فكل اليهود وكل المسيحيين المستقيمى الرأى ، يشتركون معه فى هذا . ولقد كان يسوع أعظم وأشد الناس تمسكاً بالمكتوب ، واتهام يسوع بغير هذا ، ما هو نتيجة ضعف البصيرة ، وعدم التمييز . إن ما يسميه العصريون احتقاراً ، « ديانة الكتاب » ، كانت الطابع المميز له . فقد كان له تقديره العميق الخاص ، للأسفار المقدسة ، الذى لا يستطيع أن يسمو إلى مستواه بولس أو أى كاتب آخر من كتبة العهد الجديد أو أى كاتب من كتبة الوحى المقدس . فيسوع إلى جانب استشهاده الكثير بالعهد القديم ، وإلى جانب معرفته بأن كل تعاليمه تتفق تماماً مع العهد القديم ، كانت له نظرته الخاصة ، التى تصل إلى أبعد من هذا ، حتى أنه ليس من المعقول إطلاقاً أن يظن أى مسيحى أن له مثل هذه النظرة .

أما ما نعنيه بهذا فهو أن يسوع كان يرى أن العهد القديم بكل أجزائه ، هو من توجيه الله ووحيه ، وأنه قد بلغ غايته فيه هو (المسيح) . حتى أنه ، إذا استبعد هو ، سواء فى ظهوره التاريخى أو فى عمله ، يصبح العهد القديم

بدون هدف ، وبدون معنى وهو ما لا يستطيع أن يقول به شخص آخر ، فقد كان هو هدف العهد القديم وفى شخصه تم كل ما فيه ، وكان هذا هو أساس تفسيره لنفسه ، فى دائرة الديانة . . وفى نفس الوقت هنا هو الدليل على النظرة الواقعية التى كان ينظر بها إلى العهد القديم . فما كانت ديانته هو ، ولا ديانة العهد القديم ، مجرد ديانة الطبيعة البسيطة ، بل كانت ديانة التدخل الفدائى العملى على أساس المعرفة الطبيعية السابقة بالله ، والتى حجبتها الخطية .

أما ما زعمه روسو أو رينان من أن لب ديانة يسوع هو نوع من حب الطبيعة فهو أمر لا يتفق إطلاقاً مع العهد القديم ولا مع يسوع نفسه .

ديانة الكتاب :

إلى أى مدى كانت ديانة الرب هى ديانة الكتاب ، أى ديانة محتويات الكتاب ولغة الكتاب ؟ هذا ما نستطيع أن نراه فى أكثر من صورة . .

لقد كانت خطاباته زاخرة فائضة بالكلمات ، والتعبيرات ، والجمل المستقاة من الأسفار الإلهية . وهذه لم تكن ، غالباً ، فى صورتها التقليدية حتى نستطيع أن نسميها اقتباسات ، رغم أن مصدرها الكتابى ظاهر للعيان . مثال ذلك وصفه للشعب غير المؤمن ، بأنه « جيل شرير فاسق » (متى ١٢ : ٣٩ ، ١٦ : ٤) . وكثير غيرها من الاقتباسات .

وهى تتميز بخاصيتين ، أولها : أنها ترد بكثرة عندما يبدو أن تعليم يسوع يرتفع إلى أسمى الطبقات . فكلما ازداد تعليم يسوع تحليقاً كلما اقترب من عالم فكر وعبارات العهد القديم . والتطويبات ، فى الموعظة على الجبل مثال لذلك . (قارن مع التطويبات ما ورد فى مزمور ١٧ : ١٥ ، ٢٥ : ١٣ ، ٣٧ : ٩ ،

٧٣ : ١) والكثير من عبارات المزامير التى تحول حقيقة المسكنة ، إلى مفهوم دينى روحى ، (قارن أيضاً إشعياء ٥٧ : ١٥ ، ٦١ : ٣) .

الخاصية الثانية فى الاقتباس من المكتوب ، أن الرب يستخدمها ، فى أقسى الأزمات التى عرضت له فى حياته ، ففى جثسيمانى يقتبس من المزمورين (٤٢ : ٦ و ١١ ، ٤٣ : ٥) . وعلى الصليب يخاطب الآب بعبارات من مزمورى (٢٢ : ١ ، ٣١ : ٥) .

٢ ــ أن يسوع يعتبر المكتوب ، قانوناً « للايمان والحياة » . وأقسى ما وجهه من اتهامات إلى الفريسيين ــ المتاجرين بالتقاليد ــ إنهم أهملوا وصية الله ، بسبب التقليد ويقول للصدوقيين إن إنكارهم للقيامة أساسه عدم معرفتهم بالكتب . وفى حديثه للفريسيين ، بخصوص عمل الرحمة فى يوم السبت ، يذكر قول هوشع : « إنى أريد رحمة لا ذبيحة » . أما مبدأه عن قدسية رابطة الزواج ، التى لا تنفصم ، فيبنيه على ما جاء فى سفر التكوين وكيف كان من البدء .

٣ ــ يؤكد يسوع أنه المسيا ، بأن فيه تتم نبوات العهد القديم . (مرقس ٩ : ١٢ ، ١٢ : ١٠ ، ١٤ : ٢١ ، ٢٧ ، ٤٩ ، لوقا ٤ : ١٧ ــ ١٩ ، ٢٢ : ٣٧ ، ٢٤ : ٢٥ ــ ٢٧ ، يوحنا ٣ : ١٤ ، ٥ : ٤٦) .

وفى البعض من هذه الشواهد ، ترد كلمة « ينبغى » dei فى اليونانية) أما هذه الكلمة فإنها تشير إلى ضرورة إتمام المكتوب . ومع أن المكتوب هو التعبير عن فكر الله وقصده ، إلا أن الضرورة هنا ، فى التحليل الأخير ، نابعة من الأمر الأخير . وفى هذا الصدد نجد أن يسوع ، لا يختلف جذرياً مع أولئك الذين يأخذون النبوة حرفياً وبصورة آلية . ويسوع لم يحتقر المتمسكن

بالحرف ، حينما كان ذلك أمراً لازماً بشكل واضح . ومع هذا ، فإن العهد القديم بالنسبة إليه كان تعبيراً حياً عن حق الله وإرادته . أما الظروف الكبرى ، فى التطور التقدمى للاعلان ، فقد عمل حسابا لها ، فى قياسه لإمكانية تطبيق نواميس الكتاب . وأسلوبه فى الجمع بين الوضع الجديد ، والإعلان فى العهد القديم ، لم يكن ، على الإطلاق ، الطريقة المجازية وكانت تأويلاته بسيطة وصريحة . أما خطر إضفاء صبغة المجاز على أقواله ، فيوجد — فى العصر الحاضر — وسط أولئك الذين ؛ فى انحرافهم عن تعليم الإنجيل ، يرغبون فى أن يتخذوا من اسمه ستاراً يغطى مفاهيمهم المقلوبة المغلوطة . أما عدد الوعاظ المتحررين الذين يرتكبون خطية إضفاء صيغة المجاز على أقوال يسوع ، فأكثر ممن يجتهدون فى إعطاء الحق فعالية أعظم بإضفاء صيغة المجاز على التأويلات .

فالخطأ الذى يرتكب لأجل الإنجيل ، لهو أهون من خطأ يقصد به استمرار الخطأ وترويجه . ومع ذلك فهو — ولا شك — خطأ أيضاً .

وأخيراً من الملاحظ أيضاً ، أن يسوع ، فى أحاديثه ، قد وقف مؤيداً ، لكل من ينادون بجعل الكتاب ، كتاباً مفتوحاً للشعب . ولقد كان الاتجاه السائد فى عصره ، فى واقع الأمر ، هو جعل الكتاب ، وقفاً على المتعلمين ، الذين لهم الدراية بالناموس والتقاليد . ولكن يسوع لم يعتبر أن الشعب « لا يعرف الناموس ، يوحنا (٧ : ٤٩) .

٣ — فى الوقت الذى فيه نجد ، موقف يسوع ، من العهد القديم ، فى كافة الحالات السابقة ، يمكن أن نحدده بصورة غير مباشرة بملاحظة كيفية استخدامه له ، فهناك طريقة أخرى مباشرة ، حين ندرس خطاباته الصريحة

عن طبيعة الكتب المقدسة ومصدرها . فى مثل الغنى ، ولعازر ، نجده يتحدث عن موسى والأنبياء ، بأنهم يحملون – بكل وضوح وجلاء – طابع ما هو فوق الطبيعة على وجوههم نظير من قام من الأموات أو عاد من الهاوية (هاوز) (لوقا ١٦ : ٢٩ – ٣١) . وفى (يوحنا ٥ : ٣٧ – ٣٩) نجد السيد يوبخ اليهود ، لأنهم لا يجدون الحياة الأبدية فى الكتب ، لأنهم لا يرون إتمامها فيه ، وشهادتها له . وفى (يوحنا ١٠ : ٣٥) ، نجد السيد يؤكد أنه لا يمكن أن ينقض المكتوب .

إننا نرى ، من كل أحاديث الرب واستشهاده بالكتاب ، تأكيده بأن كلمة الله لا يمكن أن تنقض وإن عدم الإيمان بها هو محاولة هدم شئ قد أكد الله رسوخه .

٤ – إن أعداء المسيح ، ومقاوميه ، الذين حاولوا أن يجدوا أية ثغرة فى تعاليمه ، أو حياته ، ليتهموه بالهرطقة ، ، لم يستطيعوا أن يلقوا أى ظل من الشك ، على موقفه من المكتوب . .

تفنيد بعض دعاوى النقد :

وعلى الرغم من البراهين ، والآراء القاطعة ، السابق ذكرها فإن هذا لم يمنع فريقاً من النقاد ، من أن يروا فى بعض العبارات فى إنجيل يوحنا ، الدليل على أنه يصطبغ بشبهة الغنوسية . لا حاجة بنا لمجادلة من يوجهون مثل هذا الاتهام ، لأنهم ، هم أنفسهم ، لا يؤمنون بأن هذه الأقوال ، التى يستشهدون بها ، هى أقوال المسيح ، لأنهم يزعمون أن إنجيل يوحنا غير تاريخى وأنه من صنع عصر لاحق . ومع ذلك فإننا من أجل الذين يؤمنون بالإنجيل ، سنحاول أن ندرس هذه الأقوال بكل إيجاز :

وهم يبدأون بما ورد فى العدد (١ : ١٧) فيظنون أنه يعنى زيف العهد القديم وذلك بتجاهلهم المعنى المقصود بكلمة « الحق » والتى تكلمنا عنها فيما سبق ، ونفس الشئ ينطبق على حديثه بالنسبة للعبادة فى أورشليم . فالمعنى المقصود ، هو أن هذه العبادة ينقصها الحق ، ليس لزيفها بل لأنها رمزية وتتعلق بمكان واحد محدد . وكذلك القول الوارد فى (١٠ : ٨) الذى يقول فيه يسوع بأن جميع الذين أتوا قبله هم سراق ولصوص . قد فسر — على أساس المفهوم الغنوسى على أنه يعنى زيف وبطلان العهد القديم . ولكن الأرجح أن يسوع كان يشير إلى قادة الأمة الذين كانوا يعارضونه ، أو إلى أدعياء المسياوية الذين جاءوا قبله .

أساس آخر لادعائهم بأن يسوع قد أنكر شرعية العهد القديم ، هو ما ورد من أقوال ، يعلن فيها إبطال بعض وصايا النظام القديم أو على الأقل إنها فى حاجة إلى تكميل . أما موضوع الصوم ، الذى ثار بين تلاميذه وبين تلاميذ الفريسيين وتلاميذ المعمدان فلا يمكن أن يندرج ، فى هذا النطاق ، لأنه لم يكن مفروضاً فى العهد القديم إلا فى يوم الكفارة ، وواضح أن السؤال الذى وجه إلى يسوع كان يشمل دائرة أوسع من ذلك .

وما يجب ملاحظته أيضاً أن المثل الذى تحدث فيه عن الثوب العتيق ، والخمر الجديدة يضع يسوع المسألة على أساس أوسع نطاقاً ليجعل منها موضوعاً عن ملاءمة أشكال الديانة بوجه عام ، فى مقارنة القديم بالجديد (مرقس ٢ : ٢١ ، ٢٢) . أما الفقرة فى (مر ٧ : ١٤ — ١٩) ، بخصوص ما ينجس الإنسان ، فهى تنقل الموضوع من الخارج ، أو الظاهر ، إلى الداخل أو الباطن . وهكذا تبطل عملياً التنظيمات الموسوية عن الطهارة الطقسية كما قد

يفهم من عبارة « يطهر كل الأطعمة » (مرقس ٧ : ١٩) . . كما أن سيدنا يتحدث بعد ذلك عن إكمال الفصح فى ملكوت الله . (لوقا ٢٢ : ١٦) .

أما القول فى الموعظة على الجبل ، إنه أتى « ليكمل » ، فيمكن الإشارة إليه أيضاً فى هذا الصدد ، ولكن بالنسبة لهذا القول ، فإن الأمر كله يتوقف على تفسير الفعل « أكمل » كما سنرى .

على أنه من الملاحظ أنه ولا فى واحدة من تلك الشواهد التى ذكرناها ، نجد يسوع يوجه النقد ، إلى طريقة الحياة فى العهد القديم ، كأنها خطأ لعصرها أو لزمنها — ولكنه يرى أنها لم تعد ملائمة للعصر الجديد . والنقطة الأساسية التى ينبغى علينا أن نلاحظها هى أن أساس نقده ، لأساليب الحياة فى العهد القديم ، لم يكن على الإطلاق ، لأنها ليست وصايا الله . ومع ذلك فقد كان هذا هو المتوقع ، لو كان هذا هو الأساس الحقيقى الذى بسببه ، نحى هذه الأمور جانباً ، لأنه كان صارماً جداً فى رفضه للتقاليد التى تراكمت على الناموس ، ووصفها بأنها غرس لم يغرسه الله (متى ١٥ : ١٣) . إنه يفترض على الدوام أن الله قد أعطى للشعب بواسطة موسى كل القواعد اللازمة للحياة ، فهى ككل جزء فى العهد القديم تحمل طابع مصدرها الإلهى .

ومع ذلك فليس معنى أن الله قد أعطى الناموس عن طريق الإعلان ، أن يظل الناموس سارياً على الدوام .

أما المسألة فهى ، من له السلطان والحق فى موضوع تنظيم أسلوب الحياة من جديد ، فى دائرة الثيوقراطية ؟ .

وواضح أن يسوع اعتبر هذا من حقه كالمسيا ، وهذا هو سبب ما نراه – حتى فى الموعظة على الجبل – يعدل فى بعض قواعد الحياة الأخلاقية والاجتماعية ، بالقول – بصيغة التوكيد – « أما أنا فأقول لكم » . إن المسألة هى مسألة « أنا » الذى يتكلم بهذا السلطان .

زد على هذا ، ينبغى أن نلاحظ فى هذا البرنامج العام للتغيير والتطوير أن يسوع لا يتغاضى عن ضرورة استمرارية الإعلان (أى تواصله وترابطه) : فالقديم لا يضحى به فى سبيل الجديد لمجرد التغيير أو حباً فى الجديد . فالفكرة دائماً هى أن القديم يحمل فى طياته بذور الجديد . على هذا الأساس لا مجال هناك للنبذ الثورى للعهد القديم . أما أوضح برهان على الحفاظ على هذه المطابقة ، بين التدبيرين ، فنجده فى يوحنا (٢ : ١٩ – ٢١) . هنا يعلن يسوع أن الهيكل الذى سوف ينقضه اليهود سوف يقام مرة ثانية ، فى جسده المقام . . وكما كان الهيكل الأول رمزاً للقديم ، هكذا سيكون الثانى ، المركز الحيوى للجديد . ولكن المطابقة قائمة .

وكذلك القول فى الموعظة على الجبل ، بأن يسوع قد أتى لا لينقض بل ليكمل ، يؤكد لنا أيضاً مبدأ الاستمرار . .

وهذا هو المفهوم ، سواء أكان التكميل ، يعنى « جعله أكثر كمالا » ، أو كان يعنى « تنفيذه عملياً » .

ولقد قيل بأن المقصود هنا هو المعنى الأول . لأن « التكميل » هو الصورة

المقابلة للنقض أو الهدم ، وهذا لا يكون إلا إذا كان المقصود جعله أكثر كمالا . ولكن الرد على ذلك هو أن الهدم يمكن أن يكون مقابله التنفيذ العملى ، أو بعبارة أخرى أن عدم الطاعة ، يمكن أن يكون معادلا للهدم ، وخاصة فى الحالات التى يضع فيها غير المطيع نفسه مثالا بسبب مركزه القيادى . وإننا لنجد فى غلاطية (٢ : ١٨) ، ما يؤيد هذا التفسير حيث تستخدم نفس الكلمة اليونانية (كاتالوين kataluein أى هدم) ، ليس لأنه أخفق فى إكمال الناموس ، بل لأنه قدم من نفسه مثالا رديئاً لعدم حفظه بصورة متواصلة . إن الفعل « يكمل » حينما يستخدم عن الأنبياء ، فإنه يعنى التنفيذ بصورة فعلية حقيقية » وليس « التحسين » ، وفى واقع الأمر ، إن فكرة « تحسين » الأنبياء لم تخطر على بال يسوع . .

أما بالنسبة لمفهوم الفعل « يكمل » فى متى (٥ : ١٧ — ١٨) ، فإن الناموس ، لا يمكن أن ينفصل ، هنا عن الأنبياء ، ذلك لأنه من الملاحظ أننا لا نجد أمامنا هنا ، التعبير المألوف عن « الناموس والأنبياء » ، بمعنى العهد القديم بكامله..

ولو كان هذا هو المعنى ، لافترضنا أن الفعل « يكمل » معناه « تحسين » العهد القديم كله ، ولكنه افتراض مستحيل بوجود حرف « أو » بين الناموس والأنبياء . ولو ترجمت الجملة حرفياً ، لكانت على هذا النحو : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض إما الناموس ، وإما الأنبياء . لقد أتيت لأكمل كلا من الناموس والأنبياء . » . بهذه الصورة لا نجد مجالا لفكرة تحسين الناموس .

أما شعور يسوع الذاتى ، فنراه بوضوح ، فى نور موقفه من نحو جانب كبير من وصايا العهد القديم ، وكما أشرنا ، نجد أن يسوع ينسب كل محتويات الأسفار المقدسة ، إلى الإعلان الإلهى . ولكنه مع هذا لا يتردد فى إقامة ممارسة الديانة على مقياس شامل ، وأنه ليفعل هذا على أساس معرفته التامة بأن سلطانه العادل سلطان الله سواء فى الإعلان أو فى إعادة تنظيم ديانة إسرائيل . وفى ارتباط بهذا ، ينبغى أن نذكر أن ما أتى لتأسيسه هو التدبير الاسخاتولوجى الذى له مطلق السلطان فيه ، كالمسيا أمر آخر هام ، هو تلك الحقيقة : إنه لا يجادل فى هذا الأمر . ولكنه يبت فيه بسلطان مطلق . وإننا لنجد بولس يناقش ويحاج ، مقتبساً من العهد القديم ، حتى يعلو فوق بناء الناموس فى العهد القديم . أما يسوع فيتكلم كمن له السلطان فى دائرة الحق ، لأنه فى الحقيقة ، هو الملك الذى يمتلك الحق .

خامساً : تعليم يسوع عن الله :

وغالباً ما يجابهنا السؤال ، هل أتى يسوع بتعليم جديد عن الله ؟ هل نادى بإله يختلف عن إله العهد القديم ؟ . إن كان الأمر كذلك ، فمعنى هذا أنه نادى بديانة جديدة . لأن الأمرين متلازمان ، فثانيهما هو النتيجة المنطقية للأول .

وإننا نقول إن أغلب الارتباك ، فى هذا الموضوع ، يرجع إلى عدم التمييز الصحيح . لقد كان يسوع هو المصدر الحقيقى للاعلان . وحيث أن كل إعلان ، من وجهة النظر الكتابية هدفه الله ، فلا بد من أن يسوع قد أسهم بالكثير فى مجال التعليم عن الله . وعلى هذا الأساس فإن تأكيد الجدة فى تعليمه اللاهوتى ، أمر قابل للجدل .

ومما يدعو للأسى أن الفكرة – التى كثيراً ما نلتقى بها – تحمل طابعاً مغايراً ، فجدة التعليم الذى ينسب إليه فى هذا المجال ليست جدة توسيع المحتوى أو إضافات توضيحية بل جدة الرفض والتصحيح لكل ما كان سائداً من قبل ، ويقولون إن العهد القديم يحتوى على الكثير من الأفكار الخاطئة عن طبيعة الله وعلى الأخص ، فيما يتعلق بطبيعة الله الأخلاقية ، مما يتعارض مع الإيمان ، بسلطان الرب (يهوه) المطلق ، ورغائبه الأتوقراطية بل ومع التشبيهات المادية السطحية ، بخصوص طبيعته ، وواضح أنه لا يمكن لأى إنسان يؤمن باستمرارية الإعلان أن ينسب ليسوع تعليماً جديداً عن الله .

ولكن من الواضح أيضاً أن هذه الآراء لم تقم على أساس استجواب يسوع نفسه بخصوص تعليم العهد القديم عن الله بل عن طريق الدراسة المقارنة لتعليم العهد القديم وتعليم يسوع ، وهذا الأسلوب قد يتعرض لتصحيح آراء يسوع نفسه فى هذا الخصوص ، وبينما هذا جائز بالنسبة للدراسة المقارنة للأديان علمياً ، إلا أنه ، ليس الأسلوب المتبع فى علم اللاهوت الكتابى . إن الذى يهمنا هنا ، هو كيف بدأ تعليم الكتاب عن طريق الطبيعة الإلهية ، فى نظر يسوع ؟

ينبغى أن نحاول النظر إلى هذا الأمر ، كما فى كل موضوع آخر ، من داخل فكر يسوع نفسه . لا ينبغى أن نعتبر كل نقد ذكره يسوع بالنسبة للآراء الخاطئة السائدة عن الله ، نقداً لتعليم العهد القديم عن طبيعة الرب (يهوه) .

إن العهد القديم شئ ، واليهودية شئ آخر . ولا ينبغى أن نخلط بينهما ، فما أكثر الأخطاء التى وجدها الرب فى اليهودية .

ولكننا لا نجد مطلقاً أن الرب وجه أى نقد للعهد القديم ، بل من الواضح الجلى أنه أكد بكل قوة على مصدره الإلهى ، وإن كانت هذه الأسفار من الله ، ومع ذلك تعرض لنا صورة قاصرة عن الله ، فإن الله نفسه هو الذى قدم هذه الصورة غير الكاملة عن نفسه . وهذا واضح ليس فقط مما لم يقله يسوع ، بل أيضاً مما قاله ، فعندما سأله الكتبة عن الوصية العظمى فى الناموس ملخصين ما ورد فى تثنية (٦ : ٤ ، ٥) نرى أن يسوع لم يذكر هذا الملخص فقط بل يذكر المقدمة كما جاءت فى التثنية عن وصف الله : « اسمع إسرائيل ، الرب إلهنا رب واحد » . أو فى ترجمة أخرى للعبرية : « الرب (يهوه) هو إلهنا ، والرب (يهوه) هو واحد » .

وهذا الربط بين العبارتين معناه أن معرفة الرب بهذه الصورة كافية لأن تقوم عليها الديانة المثالية ، الموجودة فى الوصايا . (متى ٢٢ : ٣٧ — ٣٨ ، مرقس ١٢ : ٢٩ — ٣٠ ، لوقا ١٠ : ٢٧) .

وفى مناقشته مع الصدوقيين ، نجد يسوع يقرر ، بأن إله إبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب ، هو إلهه (لوقا ٢٠ : ٣٧) .

وهذا الجواب لا يتعلق بالتاريخ كأنه يدور حول حقيقة أنه فى زمن موسى دعا الله نفسه إله الآباء ، مما يعنى أيضاً أنه فى ذلك الوقت من التاريخ كان الآباء على قيد الحياة ، فيما يتعلق بنفوسهم على الأقل ، فلو فهمت العبارة على هذه الصورة ، لظلت المشكلة بين يسوع والصدوقيين قائمة ، لأنها إنما تثبت أنه إلى وقت موسى كانت نفوس الآباء حية .

إن محور النقاش يدور حول هذه العبارة المملوءة بالمعانى : « إله إبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب » . هذا الربط بين الرب (يهوه) ، وبين

شخص ما ، يشكل رابطة قوية لا تنفصم فيصبح من المستحيل على الله أن يسلم مثل هذا الشخص للموت ، لأن ذلك يغض من كرامة الله ، حتى ولو كان موت الجسد ، وينبني على هذه الحقيقة ، قيامة كل من يقول الله أنه إلههم .

وهذا ما يفسره يسوع فى العدد (٣٨) « ليس هو إله أموات بل إله أحياء . لأن الجميع عنده أحياء » . إن الله هو هكذا فى طبيعته ، حتى أن كل من يرتبطون به ، ينالون فى شخصه الحياة الأبدية ويتوقعون بثقة كاملة قيامة أجسادهم .

تعليم يسوع عن أبوة الله :

فى المركز من تعليم الرب عن الله ، نجد تعليمه عن أبوة الله . . ولكننا منذ البداية ، يجب أن نحذر القارئ ، من بعض المفاهيم والاستنتاجات الخاطئة التى ارتبطت بهذه الحقيقة ، نتيجة — فى الغالب — للظن بأن فكر يسوع فى هذا كان فكراً جديداً تماماً .

أما من جهة موضوع الأصالة أو الجدة ، فينبغى ألا نغفل ما ورد فى العهد القديم ، وكذلك ما كان سائداً فى دوائر الفكر اليهودى ففى المجالين ، كانت الفكرة معروفة ولو أنها — بطبيعة الحال — كانت تبدو بلون مختلف فى أحدهما عن الآخر .

أما العهد القديم ، فيتحدث عن أبوة الله فى المواضع التالية : (خروج ٤ : ٢٢ ، تثنية ١ : ٣١ ، ٨ : ٥ ، ٣٢ : ٦ ، إشعياء ١ : ٢ ، ٦٣ : ١٦ ، إرميا ٣ : ١٩ ، هوشع ١١ : ١ ، ملاخى ١ : ٦) . ولكن يعترض البعض على دعوى الاستمرارية بأن الارتباط كان شكلياً حيث أن يسوع

ربط الاسم بمفهوم يختلف عن مفهوم العهد القديم، وأن هذا الاختلاف يتضح في ثلاثة أمور :

(أ) ففي العهد القديم نجد أن الأبوة من جانب الله فقط فهو يعامل إسرائيل ، كما يعامل الآب ابنه . ولكنه لا يكشف عن وجود محبة أبوية في أعماق طبيعة الله .

(ب) والأمر الثاني أن فكرة أبوة الله في العهد القديم ، محدودة في أبعادها ، فهي تنطبق على إسرائيل فقط ، وبصورة شاملة ، ولكن ليس على كل إسرائيلي فرداً فرداً .

(حـ) الأمر الثالث ، أن أبوة الله أو محبة الله ، في العهد القديم ، توضع جنباً لجنب ، مع الصفات الأخرى ، التي يخالف بعضها ، إن لم يكن يناقض محبته . ولكن في تعاليم يسوع ، نجد أن أبوة المحبة ، تظهر ، وكأنها تشكل بمفردها طبيعة الله ، وإن كل الصفات الأخرى مستمدة منها : فالله كله محبة .

ويمكننا الرد على هذه النقاط الثلاث بإيجاز كما يأتي :

أولا : إن الأولى تقوم على ملاحظة صائبة بأن وصف الله في العهد القديم ، يتجه من الخارج إلى الداخل ، بينما في العهد الجديد الاتجاه إلى حد ما هو من الداخل إلى الخارج . وهذا يتفق مع اتجاه حركة الإعلان . ولكن العهد القديم لا يقتصر على الظواهر في وصفه للطبيعة الإلهية . وإننا لنجد في خروج (٣٤ : ٦ ، ٧) وصفاً لطبيعة الله أقرب ما يكون لإعلانات العهد الجديد . ومن الجانب الآخر ، هناك الكثير من وصف طبيعة الله ، في تعاليم

يسوع ، بما فى ذلك محبة الله ، التى يعبر عنها بوضوح ، مصورة بالأعمال . أما التعبير المطلق بأن : « الله محبة » ، فإننا نلتقى به بعد ذلك فى رسائل يوحنا . أما يسوع فإنه يتكلم عنها ، بصورة عامة ، بالأمثال .

ثانياً : إن امتداد أبوة الله لكافة الأفراد ، على أساس الخليقة هو استنتاج خاطئ ، مبنى على تفسير غير صحيح لفكر يسوع . فأبوة الله ، وبنوتنا له ، ترتبطان بعمل الفداء . وأقوى برهان على ذلك هو ارتباطهما فى أغلب الأحيان بالحالة الاسخاتولوجيه التى هى غاية الفداء وقمته (قارن متى ٥ : ٩ ، ١٣ : ٤٣ ، لوقا ٢٠ : ٣٦ . أما اقتصار النبوة على أعضاء ملكوت الله ، فنستطيع أن نراه فى إضافة ضمائر الملكية إلى لقب الآب كما فى « أبيكم وأبيهم » . (متى ٦ : ٣٢) وعندما لا يرتبط الاسم بهذه الضمائر ، بل يذكر معرفا بأداة التعريف : « الآب » فذلك بالإرتباط — بصورة محدودة — بيسوع « الابن » وليس بالإرتباط مع « أولاد الله » بصفة عامة (متى ١١ : ٢٧ ، ٢٨ : ١٩ ، مرقس ١٣ : ٣٢) .

صحيح أنه فى إنجيل يوحنا ، يذكر لقب « الآب » ، أحياناً ، بالإرتباط مع التلاميذ ، ولكن فى كل هذا الإنجيل أن يسوع يدخل تلاميذه إلى علاقته الخاصة بالله ، ويمكن أن نقول إن « الأب » فى إنجيل يوحنا يعنى « الذى هو أبى ، ومن ثم فهو الآن أبيكم » ويوجد فى إنجيل يوحنا عبارة واضحة بأن أعداء يسوع من اليهود ليسوا أولاد الله (يو ٨ : ٤٢) ومحدودية فكرة النبوة تعنى ، فى نفس الوقت ، محدودية فكرة الابوة .

ولقد قيل إنه لا يذكر مطلقاً أن الله يصبح أباً ، بينما يقال عن الناس إنهم يصيرون أولاداً لله ولكن هذا ليس صحيحاً تماماً ، حيث تذكر أعمال

الله الأبوية مثل إعطاء الحياة ، والتبنى ، وغيرها ، التى تعنى أنه يصبح أباً للمؤمنين بكل معنى الكلمة أما مسألة إن كانت محبة الله ، بالنسبة لكافة البشر ، ثابتة فى تعليم يسوع ، فهذا أمر آخر . فإن كنا نجيب بالإيجاب فعلينا أن نفرق بين المحبة بصورة عامة ، والمحبة الأبوية ، ذلك لأن الأخيرة تقتصر على أعضاء الملكوت فحسب وفى العهد القديم نجد أن أبوة الله ، ومحبته ، وقف على الشعب المختار . يستشهد البعض بما جاء فى خروج (٤ : ٢٢) بأنه يشير إلى بنوة شعوب أخرى لأن إسرائيل يدعى « الابن البكر » ، الذى يعنى أنه وإن لم تكن تلك الشعوب فى مركز « الابن البكر » إلا أنها تأتى فى المرتبة الثانية ، ولكن هذا تحميل للصورة أكثر مما تطيق فبنوة الشعوب الأخرى لا علاقة لها بالطلب المقدم لفرعون. إن المعنى ببساطة هو أن إسرائيل عزيز على قلب الرب ، مثل معزة الإبن البكر عند أبيه .

أما المواضع التى يرد فيها ذكر الأبوة الإلهية ، فى تعليم يسوع ، بدون إشارة إلى العضوية فى الملكوت ، فإننا لا نجد فيها ما يؤيد هذه الفكرة ، ففى متى (٥ : ٤٥) ، نجد الرب يوصى بمحبة الأعداء ، على أساس أن الله يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ، ويمطر على الأبرار والظالمين. ومحور الحديث هنا ، ليس أن الله آب للاشرار والصالحين وللابرار والظالمين ، ولكن لأن الله هو أب للتلاميذ ، فعليهم أن يتمثلوا بأبيهم ، فى إظهار الصلاح والرحمة من نحو الجميع ، بدون أى اعتبار لحالتهم الأدبية أو الدينية . إن أبوة الله ، تذكر هنا لقصد واحد هو أن يلتزم التلاميذ باظهار صفات أبيهم السماوى لاحظ أن السيد لا يقول : « أبوهم » بل يقول « أبوكم » مشيراً إلى التلاميذ ، هو الذى يشرق شمسه ويرسل الأمطار . وفى متى (٦ : ٢٦) يتحدث بنفس الطريقة عن صلاح الله نحو طيور السماء ،

ويقول : « أبوكم السماوى » وبالطبع لا يعنى ، فى هذه الحالة أيضاً ، أن الله هو أب للطيور بل إنه كامل الصلاح والرحمة وعلى هذا الأساس يتأكد التلاميذ تماماً بأنه سيملأ كل احتياجاتهم لأنهم أفضل من الطيور فى علاقتهم بالله ، لأنهم أولاده . ولاحظ هنا أيضاً إضافة الاسم إلى ضمير المخاطب : « أبوكم » .

أما فى مثل الابن الضال ، فإن أبوة الله ، تتجه هنا لا إلى الغرباء تماماً عن الله ، بل إلى العشارين والخطاة الذين مرقوا بعيداً عن دائرة البنوية الفدائية ، ولكن لم يحرمهم هذا من اهتمام الله كأبيهم وإننا لنجد هذا واضحاً فى حديث السيد للمرأة الفينيقية السورية التى دلت بأيمانها العظيم على مؤهلاتها الروحية ، حينما قال لها ، ليس حسناً أن يؤخذ خبز البنين ، ويطرح للكلاب مؤكداً بذلك أولوية إسرائيل فى التمتع ببركات الآب . أما توسيع الدائرة ، بعيداً عن مركز الفداء ، لتضم دائرة الديانة الطبيعية ، فى حالتها الخاطئة ، فرغم ما يبدو فى ذلك من تقديم الفرصة ، بدافع عاطفى قوى ، لدائرة أوسع ، إلا أنه يجرد الفكرة الأصلية من عمقها وغناها . .

قد يمكننا أن نقول للجميع إنهم أولاد الله ولكننا بذلك ننقل إليهم مفهوماً أقل ، مما تعنيه الفكرة من الجانب الآخر .

وإذا كانت الفكرة ، على الاعتبار السابق ، لاتنأى فى المبدأ ، عما ورد فى العهد القديم ، بل تظل وقفاً ، كما كان الحال ، على شعب الله ، إلا أننا نجد الدائرة تتسع لأن دائرة شعب الله ، تتسع فى العهد الجديد بما لا يقاس . فبعد أن كانت قومية أصبحت الآن دينية أخلاقية ، ويتبع هذا حتماً تغيير آخر فى الاتجاه إلى الفرد فى العهد القديم نجد أن الأمة ، وليس الفرد ، هى التى تدعى بابن الله » ولكن فى العهد الجديد ، يطلق يسوع الاسم على

كل تلميذ ومع ذلك ، فأساس ذلك موجود فى العهد القديم فالمسيا يؤكد صلته الخاصة بالرب (يهوه) التى هى صلة فردية تماماً فى مبدئها ، ولو أن هدفها يتجه بعد ذلك إلى الشعب . (قارن مزمور ٢ : ٧) . وفى (مزمور ٨٩ : ٢٦) نجده يدعو الرب (يهوه) « أبى » وهى حالة فريدة فى العهد القديم حيث إنه فى كافة الحالات الأخرى من التضرع إلى الله بهذا الاسم « الأب » نجد أنها صلوات من جماعات الرب (انظر إشعياء ٦٤ : ٨) . وفى هوشع (١ — ٣) ، نجد صيغة الجمع « أبناء الله » (١ : ١٠) — قارن ماورد فى (١١ : ١) « من مصر دعوت ابنى » أما لقب « بنى إسرائيل» فلا أهمية خاصة لوروده بصيغة الجمع ، لأن « بنى إسرائيل » كان الاسم الشائع للامة .

ينبغى إذا أن نذكر بأن أبوة الله ، لم تتسع دائرتها فحسب ، بل إن فكرة الأبوة ذاتها ، قد ازدادت عمقاً ، وأصبح لها مفهومها الفردى وهنا على وجه التحديد يكمن الفارق ، فى الاستخدام العملى ، لفكرة الملكية (Kingship) . وفكرة الأبوة (Father Hood) . فالأخيرة تستخدم فى الصلاة ، فى مخاطبة الآب السماوى ، لأن الصلاة فى الغالب فردية ، بينما صيغة الملكية ، تتضمن الإقرار بسلطان الله . ولكننا لا نستطيع أن نضع جداً فاصلا دقيقاً بين الاثنين لسبب بسيط هو أنه فى العصور القديمة ، كان مفهوم الأبوة يتضمن السلطان والسيطرة ، كما أن مفهوم الملكية ، كان يتضمن الاحسان ، والرعاية . وفى أحد أمثلة يسوع ، نرى الملك ،يصنع وليمة أما عن سلطان الآب ، فيمكن الرجوع إلى ما جاء فى ملاخى(١ : ٦). وأيضاً ينبغى أن نذكر أن الخلفية الفردية للمسيا ، لا بد وأن تعمل لنفس الهدف فى بلورة أبوه الله للمؤمنين أفراداً ، حيث أن العهد الجديد ، وعلى

الأخص البشارة الرابعة ، تسوده فكرة اندماج إتباع المسيا ، مع شخصه شرعاً .

تأكيد يسوع لجلال الله ، وعظمته :

وإلى جانب صلاح الله ، الظاهر فى أبوته ومحبته ، ، فإننا نجد الرب يسوع ، فى تعليمه يؤكد الجانب الفائق المعرفة فى طبيعة الله ، الذى يبين جلاله وعظمته ، وهو ما يعبر عنه عادة بصفاته « التى لا يعبر عنها » . ولم يكن هذا الجانب فى حاجة إلى التأكيد مثل الجانب الآخر ، فالأفكار اليهودية عن الله تقوم بذلك خير قيام . ومع ذلك فإننا نجد أن هذا العنصر الجوهرى يبدو بكل قوته فى تعليم يسوع الذى يرينا أنه حتى فى اقترابنا الوثيق من الله ، ينبغى أن نذكر أنه « الله » . فإن كنا ندعوه « أبانا » فينبغى أن نذكر أنه أيضاً « الذى فى السموات » كما أن الطلبة الثانية « لتقدس اسمك » تتضمن . نفس الفكرة عن جلال الله .

ومن الضرورى ، أن نبقى هذين العصرين ، محبة الله ، وجلال الله ، ماثلين فى أذهاننا على الدوام ، لنتجنب النظر من جانب واحد كما ينبغى أن ندرك ، أن هناك تفاعلا بينهما .

فجلال الله ، وعظمته ، وسموه ، تضفى صبغة مميزة ، على محبة الله . فالمحبة من الله إلى الإنسان تختلف اختلافاً كلياً عن محبة الإنسان للانسان . وإننا لنجد ، فى العصر الحاضر أن المشاعر الدينية ، قد انقطعت عن أن تكون كذلك لأنها نزلت عن مستواها ، إلى مستوى علاقات المودة البشرية التى ، فى أسمى حالاتها قد يكون جانب منها أقوى فعالية من الجانب الآخر. إن الديانة شىء آخر يختلف عن مجرد الشعور الطيب من نحو الله .

هناك ارتباط آخر بين مظهرى الطبيعة الإلهية ، يتلخص فى أن اليقين بعظمة الله وقدرته المطلقة ، يجعل من جانب الصلاح مصدراً للعون والخلاص للبشر . إن تسليط الضوء على المحبة الإلهية ، بصورة تكاد تحجب غيرها من الصفات أدى أحياناً إلى عدم اتكالنا عملياً على الله ، كجبار يخلص. إن إلهاً ، يؤكد لنا امتداد دائرة محبته الكاملة إلينا ثم يتركنا نجهل ، أو لا ندرك بصورة صحيحة الجانب السامى فائق المعرفة فى طبيعته ، كفيل بأن يجعلنا لانرى فيه أكثر من أب أو أم بشريين لهما العاطفة ، دون القدرة ، أى أنه لن يكون فى وقت حاجتنا إليها على الاطلاق .

بركة الله ومبدأ التعويض :

علاوة على أبوة الله وجلاله الفائق المعرفة ، يوجد وجه ثالث يجب التأمل فيه وهو ما يمكن أن نسميه البر التعويضى ، وهو عنصر هام فى الطبيعة الإلهية لا يمكن اغفاله أما أولئك الذين يغفلون هذا الجانب فى تعليم يسوع عن الله فإنهم يغفلون ركناً هاماً . ولن يكون الأمر كذلك او — أنه كما يزعم البعض — اعتبر خصماً من حساب محبة الله فى مفهوم يسوع ، ولكن ليس ثمة دليل على ذلك لأن طبيعة المفهومين تجعل من المستحيل الخصم من أحدهما لحساب الآخر ، ولكننا نستطيع — بكل تأكيد — أن نرجع بجانب الأحسان فى التعويض إلى محبة الله للتلاميذ ، بل أنه ينطوى — على هذا الأساس — تحت نتائج الأبوة الإلهية . بل إننا نقول ، إن عقيدة المكافأة ، فى الملكوت ، تقوم على هذا المبدأ ، كما سنرى فيما بعد .

والأمر يختلف ، حينما نتحدث عن جانب العقوبة فى مبدأ التعويض . ولو كان يسوع قد تحدث عن عقوبة مؤقتة فحسب ووضع حداً أو نهاية ،

لحالة الأشرار فى الدينونة ، فإن التعويض الجزائى ، يمكن أن يفسر على أنه تأديب ، نابع من محبة الله الآب . ولكن العكس هو الصحيح . فما ينادى به يسوع عن هذا الموضوع هو على النقيض من ذلك تماماً .

إن ما يجب أن نبحث عن دليل عليه فى أقوال يسوع ليس هو العقاب الانتقامى بل العقاب التأديبى ، أما العقاب الأبدى ، فلا يمكن أن يكون إظهاراً لمحبته ، ولا يمكن أن يكون تعبيراً عن المحبة ، من نحو أولئك الذين يقاسون ويتألمون ولا مهرب من الإقرار بهذه الحقيقة ، إلا إذا افترضنا أن هذا التعليم لا ينتسب للاقتناع الأصلى العميق ، فى قلب يسوع ، بل هو من بقايا التعاليم اليهودية ، التى ظلت عصوراً طويلة تغذى هذه الجذور المرة بعد لمبدأ التعويض.

وهذه أيضاً لا تتفق مع الحقائق ، إذا نظرنا إليها بدون تحيز ، فلا نجد أثراً لاستخدام هذه الفكرة ، فى غير اكتراث . بل على النقيض من ذلك ، نراها ترتبط بأعنف الكلمات حاملة معها ، ما يشير إلى الاقتناع الشخصى القوى . (متى ١٨ : ٦ ، مرقس ٩ : ٤٢ ، لوقا ١٧ : ٢) . وعلى الأخص فى الحديث عن الخائن يهوذا (متى ٢٦ : ٢٤ ، مرقس ١٤ : ٢١) .

وإننا سوف نضع مبدأين أساسيين ، فى تعليم يسوع عن الله ، لا يتعارض أحدهما مع الآخر ولا يمكن أن تكون هذه ثنائية (Dualism) ، بالمعنى الفلسفى الدقيق ، فلو كان الأمر كذلك ، لثبت أن المحبة تتعارض مع البر ، والبر لا يتفق والمحبة . أما حياة الله الباطنة ، كما يقدمها يسوع ، فهى ليست على وتيرة واحدة مطلقة ، ولكنها زاخرة ، غنية ، متعددة الجوانب ، تسمح بوجود أكثر من قوة دافعة .

ويجب الإقرار بأننا ، فى النظرة الشاملة ، نرى أن جانب محبة الله يشغل الجانب الأكبر والتأكيد الأعظم فى أقوال يسوع . ولكننا لا ينبغى أن نكتفى بالقول ، بأن رسالة يسوع ، هى رسالة المحبة فحسب ، بل ينبغى أن يكون لهذه الظاهرة تفسيرها التاريخى . . . . وليس من العسير علينا الوصول إلى هذا التفسير التاريخى :

فى اليهودية ، تعرض مبدأ المحبة الإلهية ، بمرور الزمن ، للخسوف ، وارتفع على حسابه مبدأ التعويض . لقد نزلوا بمستوى الله ، إلى المستوى التجارى مبدأ هات وخذ . ولذلك فقد كان من الضرورى جداً ، الحفاظ على التعليم المتوازن بأن الله يهتم بالإنسان اهتماماً شخصياً عاطفياً ، مما يجعل الديانة ديانة محبة ، الله يعطى نفسه للانسان ، كما يعطى الإنسان نفسه لله .

لقد أظهر يسوع هذا الجانب من طبيعة الله ، بعد أن كاد يغيب عن فكر ذلك الجيل الذى كان يتحدث إليه . ومع ذلك فليس معنى هذا أن يسوع قد أهمل الجوانب الأخرى . وياله من تطبيق هزيل لذلك الفكر ، لو رأينا أن إنجيل يوحنا ، على أساس هذا المفهوم ، ليس سوى إنجيل المحبة فحسب . حيث أن الجو – فى الوقت الحاضر – مشحون بالفكرة الغامضة عن محبة غير محددة ، مع إغفال كل تعويض عقابى . وقصر الحديث على المحبة ، وإهمال باقى الصفات ، هو خروج على مثال يسوع . يجب أن نؤكد الجانب الذى أهملته ديانة الوقت الحاضر فى انحطاطها ، مع الحذر من التقليل من قدر الجانب الآخر ، وبذلك يمكن أن نعرض فكر يسوع ، بصورة أمينة .

سادساً : تعليم يسوع عن ملكوت الله [1] :

أولا : الأسئلة التقليدية :

(أ) ملكوت الله فى العهد القديم :

فى الأناجيل الثلاثة الأولى ، نجد أن يسوع قد بدأ خدمته الجهارية بالكرازة « بملكوت الله » ، وهى الرسالة التى اضطلع بها يوحنا المعمدان من قبل ، وكانت تنسجم معه ، فقد نادى بالتوبة ، لأن ملكوت الله على الأبواب ، والدينونة الإلهية ، وشيكة الوقوع . وعلى ذلك فتلك الرسالة ، فى فحواها ، ومرماها ، هى رسالة اسخاتولوجية . والملكوت الذى تتحدث عنه ، ملكوت اسخاتولوجى . ومن صورة حديث المعمدان ، نستطيع أن ندرك أن ذلك الموضوع كان معروفاً لسامعيه . ولكن ليس معنى هذا أن التعبير كان من صياغة العهد القديم . فبينما الفكرة كانت معروفة ، إلا أن العبارة نفسها لا توجد فى العهد القديم ، والأرجح أنها من أصل يهودى ولكنا لا نعلم متى بدأ استخدامها .

ومع أن العبارة ترد كثيراً فى الأناجيل الثلاثة الأولى ، فإنها تكاد تختفى من إنجيل يوحنا ، فباستثناء (يو ١٨ : ٣٦) حيث الإشارة إلى ملكوت يسوع ، لا ترد العبارة فى إنجيل يوحنا إلا فى (٣ : ٣ ، ٥) ، وترجع هذه الظاهرة إلى نسيج البشارة الكرستولوجى ، أى الذى يدور حول المسيح ، والذى يركز الأضواء على شخصه ، الذى هو « الحياة » و « النور » و « النعمة » و « الحق » . أما أقواها ، فهى « الحياة » . وفى الفقرة

(١) للاستزادة راجع كتاب « ملكوت الله » للأستاذ الدكتور فهيم عزيز .

الوحيدة التى وردت فيها نرى المطابقة بين الحياة والملكوت واضحة جلية ، فإن « الدخول إلى الملكوت » يطابق الدخول إلى « الحياة » أى « الولادة » .

ونفس التطابق نجده فى (مرقس ١٠ : ١٧) حيث نرى الصورة أكثر وضوحاً وجلاء ، حيث يشير إلى الحياة ، بصورة قوية لا لبس فيها ، بأنها الحياة الاسخاتولوجية ، أو الأخروية ، بينما العبارة فى يوحنا تحتمل المعنيين .

ونجد مطابقة أخرى فى (لوقا ٤ : ١٦ ، ٤٣) ، حيث يرد التعبير « سنة الرب » ، أى سنة اليوبيل ، وعلى خلاف ما ورد فى متى ، ومرقس ، نجد أن « ملكوت الله » لا يرد ذكره كالموضوع الأول للبشارة .

وفى العهد القديم ، نجد أن ما بعد ذلك بملكوت الله فيما يتعلق بالواقع ، له مفهومان متميزان .

أما المفهوم الأول ، فهو سلطان الله ، الذى بدأ بالخليقة ، وامتد ، عن طريق العناية إلى كل الكون . وهذا ليس ملكوت المفهوم الفدائى ، (قارن مزمور ١٠٣ : ١٩) .

ولكن إلى جوار هذا الملكوت ، يوجد الملكوت الفدائى ، الذى يعرف عادة « بالثيوقراطى » . أما الأول ذكر لهذا الملكوت ، فإننا نلتقى به فى عهد الخروج . (خروج ١٩ : ٦) حيث يعد الرب شعبه أنهم بإطاعتهم لناموسه سيكونون له : « مملكة كهنة » وهذا يشير إلى المستقبل القريب عندما يعطى لهم الناموس ، إنه الملكوت القائم من وجهة نظرالعهد القديم .

ومع ذلك فالعهد القديم يتحدث أيضاً عن الملكوت كأنه شئ مستقبل وقد يبدو غريباً ، أن ما يمتلكه الإنسان بصورة حاضرة ، يتوقع أيضاً

امتلاكه بصورة مستقبله ، وليس فى صورة محسنة نسبياً ، ولكن فى صورة خليقة جديدة تماماً . أما تفسير هذا التناقض الظاهرى ، فنستطيع أن نصل إليه من زوايا ثلاث :

الأولى : ينبغى أن نذكر أنفسنا ، بالمعانى التجريدية السائدة ، التى تدل عليها الكلمات الكثيرة عن الملكوت فى العهد القديم فعن طريق استبدالها بكلمة « الملكية » (Kingship) ، وتذكرنا أن الملكية تعنى القيام بأعمال خلاصية عظيمة للشعب ، الذى تنتسب إليه القيادة ، يسهل علينا إدراك كيف سيكون هناك مظهر مستقبلى لملكوت الرب (يهوه) : فسيكون ، هو ، بصورة لم يسبق لها نظير ، مخلصاً وحاكماً لإسرائيل . وهكذا وصل شاول وداود إلى عرش الملك . وهذا الفكر ، لم يكن يعنى أكثر من تقوية المملكة وتدعيمها ، لو لم يمتزج ، بمرور الزمن ، مضمون الرجاء الاسخاتولوجى ، بظهور الرب وانتصاره العظيم فى المستقبل . وأن مظهراً جديداً للملكوت ، له مثل هذه المفاهيم ، يسمو إلى مرتبة ملكوت جديد . .

والثانية : لقد جاءت على إسرائيل أوقات ، هبط فيها مستوى الملكوت الثيوقراطى ، ووصل إلى درجة من الخسوف ، حتى أصبح من الممكن التحدث عن ظهور ملكوت الله من جديد . ويقدم لنا عهد السبى ، مثالا لهذا . فرجاء الرجوع من السبى لم يظل مجرد رجاء الرجوع إلى الأوضاع القديمة فحسب ، ولكنه جمع إلى ذلك رجاء تحقيق العالم الآتى فى إطار المفهوم الاسخاتولوجى . . .

والثالثة : أن النبوات عن المسيا ، أدت ، إلى طريقة مماثلة فى التعبير . فملك المسيا المنتظر ، ينبغى أن يكون تمثيلا كاملا مثالياً للرب (يهوه) ».

الذى هو الملك فى كل الدهور . وحينما يكون المسيا الملك ممثلا للرب (يهوه) فى الملك تمثيلا سامياً كاملا ، وفى نفس الوقت سيحقق كل الرجاء الاسخاتولوجى ، حينئذ يكون تصوير ملكوت الله الآتى فى المستقبل ، ليس شيئاً غريباً ، .

وإننا لنجد يسوع يستخدم فى أقواله أسلوب إسخاتولوجية العهد القديم . فالملكوت الذى يعلن عن قربه ، هو ذلك الملكوت الذى كان فى طى المستقبل فى العهد القديم . . . وفى عصر المسيح كانت الثيوقراطية اليهودية ، ما تزال قائمة . ولكنه كان متشبعاً بالفكر الاسخاتولوجى ، حتى أنه لم يشر على الإطلاق إلى الثيوقراطية اليهودية كملكوت الله . وما ورد فى (متى ٨ : ١٢ ، ٢١ : ٤٣) لا يجب أن لا يحمل على هذا المحمل . ومن وجهة نظر العهد القديم ، يتحدث يسوع عن الملكوت القادم فى البداية كوحدة واحدة ، دون تجزئتها إلى أقسام أو مراحل . ولكن من خلال خدمته بعد ذلك ، نستطيع أن نميز وجهين أو مرحلتين واضحتين . فقد اعتاد على أن يجعل من مستقبل العهد القديم ، شيئاً واقعياً ، ومع ذلك هذا الشئ الواقع يظل أيضاً أمراً مستقبلا ، حتى من وجهة نظره . وعلى هذا فظاهره العهد القديم تكرر نفسها هناك ملكوتان ، الواحد حاضر والآخر مستقبل . ولكن كلاهما نتجا عن طريق انقسام ملكوت العهد القديم الاسخاتولوجى ، الذى لم يكن قد انقسم بعد .

هذه هى الصلة بين تعليم يسوع عن الملكوت وتعليم الملكوت ، فى العهد القديم . ومع ذلك فلا يوجد تشابه قوى بينه وبين الفكر اليهودى الذى كان معاصراً ليسوع ، فى هذا الأمر . إذ لم تستطع فكرة الملكوت عند اليهود

أن تتجنب الوقوع فى الأخطاء التى غزت الديانة اليهودية عموماً . لقد كانت اليهودية هى ديانة الناموس . وهكذا أصبح الملكوت يعنى فرض الشرائع الناموسية بصورة أقوى مما كان سائداً فى تلك الأوقات . ومع ذلك فهذا لا يشكل اختلافاً فى المبدأ . . فالملكوت فى صورته الكاملة القادمة ، لا بد أن يبدو على هذا النحو ، أقل جدة ، مما ارتآه يسوع الذى قد ملأ فراغه ، بأعمال النعمة الباهرة ، التى لم يسبق لها مثيل ، علاوة على أن الملكوت ظل بالنسبة لليهود ، فى جوهره ، ملكوتاً عنصرياً . أما قبول الأمم فى الحظيرة اليهودية كدخلاء فقد كان يقتضى منهم أن يصيروا يهوداً أولا عن طريق الختان .

أما رجاء الملكوت ، فقد كانت تصبغه الصبغة السياسية القومية . بينما كان يتجه فى تعليم يسوع ، إلى العمومية أو الشمول .

وأخيراً لقد كان هناك شئ من الجسدانية ، أو الحسية ، فى الاسخاتولوجية اليهودية . هنا من العسير علينا إيضاح الفارق ، وهو يتلخص فى أن ما بدا لليهود ، نوعاً ، من الحسية المادية الحرفية ، كان بالنسبة ليسوع صورة لإطار فكره كما بدا فى الأمثال ، حيث كل أفراح السماء ، مع واقعيتها الكاملة ، هى أفراح عالم سامى روحانى سيكون فيه أيضاً للجسد وجوده ونصيبه .

(ب) الملكوت فى الأناجيل :

إن كلمة بازيليا (basileia) اليونانية ، الواردة فى الأناجيل بمعنى الملكوت ، سواء بالإضافة إلى « الله » أو إلى « السموات » ، يمكن أن يكون لها مفهومان . فى معناها النظرى التجريدى تدل على السلطان الملكى . ويسير

جنباً لجنب مع هذا المفهوم ، كل الأشياء اللازمة لإقامة الملكوت . أما تلك الأشياء ، التي تدخل أساساً في إقامة الملكوت ، فهي ثلاثة أنواع : فيمكن أن يقال عن منطقة ما ذات حدود معينة ، بأنها ملكوت أو مملكة . ويمكن أن يطلق نفس اللقب ، على شعب أو جماعة . ويمكن أن يطلق اسم الملكوت أيضاً ، على مجموعة من الحقوق والامتيازات والثروات .

والآن نأتي إلى السؤال : حينما تحدث يسوع عن ملكوت الله ، هل كان يعني الصورة التجريدية ، أم الصورة الواقعية ؟ هل كان يقصد سلطان الله ، أم كان يقصد تجسيم هذا السلطان ، أو بلورته في واقع حقيقي ؟ .

ومن الطبيعي ، لكي نصل إلى جواب لهذا السؤال ، علينا أن نرجع إلى استخدامات العهد القديم . أما في العهد القديم ، فإنه ، حيث تشير فكرة الملكوت ، إلى الرب (يهوه) ، أو ترتبط به ، فلا مجال إلا للمفهوم التجريدي ، باستثناء ما ورد في خروج (١٩ : ٦) الذي تكلمنا عنه فيما سبق ، وبينما كلمة « مملكة » العبرية (mamlakhah) تعني أساساً ملكوتاً واقعياً وبهذا المعنى كثيراً ما تطلق على ممالك الأمم ، إلا أنها لم ترد مطلقاً بالارتباط مع ملكوت الله (باستثناء خر ١٩ : ٦ كما سبق) .

أما الكلمتان الأخريتان ، « ملكوت » (malkhuth) و « ملوكاه » (melukhah) فتستخدمان في الغالب بالمعنى التجريدي ، وبهذا المعنى تستخدمان بالنسبة لملكوت الرب (يهوه) .

وبناء على ارتباط يسوع هذا الارتباط الوثيق بالعهد القديم ، فيمكننا أن نقول ، منذ البداية ، أن فكرة الملكوت التجريدي ، كانت نقطة البداية له ،

والمرات التي يرد فيها هذا المعنى – بلا أي لبس – ليست كثيرة . ولما كانت « بضدها تعرف الأشياء » فإننا نستطيع أن نصل إلى هذا المعنى ، مما جاء فى متى (١٢ : ٢٥ ، ٢٦) حيث نجد أن ملكوت الشيطان ، يعنى سلطانه ، وسيطرته . أما مجئ ابن الإنسان فى ملكوته ، (متى ١٦ : ٢٨) ، فيبدو أنه يستلزم المفهوم التجريدى . أما قلة الشواهد التى يمكن تفسيرها بالمعنى التجريدى ، فربما يكون مرده ، إلى ورودها ضمنياً فى مواضع كثيرة ، من العسير أن نقول أيهما المقصود : المعنى التجريدى أو المعنى الواقعى .

وهناك مجموعة من الأقوال ، ترتبط فيها كلمة « ملكوت » الله بكلمات « إتيان » « ظهور » « اقتراب » وأمثالها . ومع أننا فى مثل هذه الحالات ، لا نستطيع أن نستبعد تماماً ، المفهوم الواقعى ، إلا أن المفهوم التجريدى ، يبدو أكثر ملاءمة . وإلى جانب هذه المجموعة ، هناك مجموعة أخرى أكبر منها يلزم لإدراك الصور الواردة فيها الرجوع إلى المفهوم الواقعى . وهكذا نجد « الدعوة إلى الملكوت » ، و« الدخول فيه » ، و« قبوله » ، « وميراثه » ، و « الرفض منه » وغيرها فى العبارات ، وهى جميعها تدل على « المكانية » ، ولذلك فهى لا بد واقعية . وليس من العسير علينا أن نفسر ذلك التحول من الاستخدام التجريدى النظرى الغالب فى العهد القديم ، إلى الاستخدام الواقعى العملى الغالب ، فى أقوال يسوع . ولا بد أن السبب فى هذا التحول يرجع إلى الانتقال من عهد الناموس إلى عهد النعمة . فحالما تحتل أفكارنا الروحية ، حقائق الفداء الصريحة ، فإن هذه كلها تتجمع لتشكل الأساس الواقعى للحياة ، وعندها يتجسم ملكوت الله ، (أى يأخذ صورة مادية) . وهذا ما حدث بالنسبة ليسوع فى كرازته بإنجيل النعمة ، وسوف نراه بأكثر وضوح فى بلورته لفكرة الملكوت ، فى صورة الكنيسة .

بالإضافة إلى « ملكوت الله » نجد فى إنجيل متى « ملكوت السموات » ولكنها لا تستخدم فى إنجيل متى ، (باستثناء ما ورد فى يوحنا ٣ : ٣ ، ٥ فى بعض الترجمات) وإنجيل متى لا يقتصر على استخدام عبارة « ملكوت السموات » لكنه يستخدم أيضاً عبارة « ملكوت الله » فى (٦ : ٣٣ ، ١٢ : ٢٨ ، ١٩ : ٢٤ ، ٢١ : ٣١) . وكما فى عبارة « ملكوت السموات » ، ينفرد متى أيضاً باستخدام عبارة « الآب الذى فى السماء » (باستثناء مرقس ١١ : ٢٥) .

أما لوقا ، فإننا نجده يستخدم مرة واحدة عبارة مشابهة « الآب الذى من (أوفى) السماء (١١ : ٢) . وبين المرات التى يستخدم فيها متى « ملكوت الله » توجد واحدة فقط ، (١٢ : ٢٨) ، فيها تقدم القرينة تفسيراً لهذا الاستخدام . أما فى المرات الأخرى فلا ندرى السبب فى التحول عن استخدام عبارة « ملكوت السموات » فى متى . ويتميز أيضاً متى باستخدام لقب « الملكوت » ، دون إضافة . وهذا يبدو شبيه بحديثنا الدارج عن « المملكة » . نلاحظ أيضاً أنه فى بقية أسفار العهد الجديد ، تستخدم عبارة « ملكوت الله » فقط (انظر رومية وكورنثوس الأولى وغلاطية وتسالونيكى ١ ، ٢ و ٢ تيموثاوس) .

(ج) « ملكوت السموات » :

وهنا نأتى إلى السؤال ، ماذا تعنى عبارة « ملكوت السموات » التى تبدو غامضة أمامنا ؟ ويفسر البعض « الإضافة » هنا على أنها بيان للأصل أو النوع ، تمييزاً له عن الممالك الأرضية . ولكن هذا من الوضوح ، حتى أنه لم يكن بحاجة إلى تأكيد خاص ، فى غياب ظرف تاريخى محدد يستلزم ذلك . . ولقد افترض

وايس أن هذه بالفعل هى الحالة ، أو الظرف ، فبعد خراب أورشليم ، لم يعد هناك مجال لانتظار أن تكون فلسطين هى مركز الملكوت العتيد — كما كانوا يؤملون قبلا — ولذلك لم يكن هناك بد من نقل المركز إلى السماء . وهذه نظرية غير مقبولة ، حيث أنها تقطع كل علاقة ما بين يسوع ، وبين الملكوت . كما أنه ليس معنى خراب أورشليم أنه لن يكون لها دورها فى التطورات الاسخاتولوجية . فكم من مرة — بعد ذلك وحتى الآن — حاول اليهود إعادة بناء المدينة المقدسة . بل الأرجح أن متى — على أساس أنه كان يرجو إقامة ملكوت أرضى فى مدينة صهيون — قد جمع بين الحقائق التاريخية ورجائه الاسخاتولوجى . كما أن هذه النظرية لا تفسر لنا لماذا فضل متى — فى أغلب المواضع — استخدام عبارة « ملكوت السموات » .

على أن أفضل تفسير هو الذى اقترحه « شورر » (Schurer) وتقوم نظريته على أنه كان من عادة اليهود استخدام كلمة السماء وغيرها من العبارات المشابهة ، بديلا عن اسم « الله » ، ذلك لأنهم كانوا يتحاشون استخدام اسم « الجلالة » ، تكريماً وتوقيراً . فالسماء هنا ، أو السموات ، تعنى « الله » . وإننا لنجد أدلة على ذلك فى أكثر من موضع فى العهد الجديد . فالابن الضال يقول لأبيه الأرضى : « أخطأت إلى السماء وقدامك » . هنا كلمة السماء ، بالمقابلة مع الأب الطبيعى ، لا بد أنها تعنى « الله » . ثم إن سؤال يسوع لمنتقديه من اليهود : « معمودية يوحنا هل كانت من السماء ، أم من الناس ؟ » . لا يمكن تفسيره إلا على هذا الأساس .

وقبول هذه النظرية ، لا يمكن أن يعني أن يسوع استخدم كلمة السماء للدلالة على « الله » ، بدافع الوساوس التي دفعت اليهود إلى هذا التصرف . لقد كانت وساوسهم مبنية على أساس أن الله أسمى من أن يتعامل مع الخليقة ، ومن ثم فلا يسوغ لهم استخدام اسم « الله » . ومع ذلك لقد كان في هذا التحاشي ، عنصراً من الخشوع الروحي ، الذي يمدحون عليه ، فقد كانوا يعبرون بذلك عن تعظيمهم لله فوق العالم . ومع أن يسوع كان يشاركهم هذا التوقير إلا أنه لم يذهب مثلهم إلى حد عدم استخدام أسماء الله الأخرى ، بل إنه أعلن عدم رضاه على التقاليد اليهودية الربانية ، ورغبته في تأكيد الصلة الوثيقة بين الله والإنسان .

وحتى بين عامة اليهود ، لم تكن « السموات » هي البديل عن « الله » بل كانت لها ملابساتها الخاصة . فالقول إن « الله قد عمل شيئاً » يختلف بعض الشيء عن القول إن« السموات قد عملت شيئاً » . إن الله يعمل كل شيء . لكن ما تعمله السموات ، يصطبغ بالصبغة المعجزية ، وفوق الطبيعية ، و « الآب الذي في السموات » ، يرتبط به مثل هذا المفهوم (متى ١٦ : ١٧) .

وإن كنا نعتبر « السموات ، بديلا عن اسم « الله » ، فسنرى أنه في عبارة « ملكوت السموات » لا نجد وصفاً مباشراً للملكوت ، بل أنها تعني « ملكوت ذلك الذي يمكن أن يدعى « السموات » . وحيث أن كلمة « السموات » تتضمن معاني الجلال والكمال والإعجاز ، فلا بد أن تضفي هذه المفاهيم على الملكوت الذي ينتسب إلى الله .

(د) النظريات الحديثة عن « الملكوت » :

لقد رأينا آنفاً ، أن ما كان يعتبر وحدة غير منقسمة فى العهد القديم ، وكذلك عند يوحنا المعمدان ، قد قسمه يسوع إلى وجهين أو مرحلتين : الملكوت فى الحاضر ، والملكوت الاسخاتولوجى . أما الرأى الذى ساد ، وما يزال سائداً فهو أن يسوع ، عن طريق خدمته ، قد بدأ فى إقامة الملكوت على الأرض ، وأن هذه كانت عملية تدرجية ، وأن جهاده لتأسيس هذا الملكوت ، والذى كرس أتباعه أنفسهم له ، والذى لا نزال نحن نواصل الجهاد فى سبيله ، هو جهاد سيؤدى فعلا إلى إقامة الملكوت ، وأنه سوف يستمر على مر أجيال التاريخ ، إلى الوقت الذى عينه الله ، لنهاية هذا الدهر ، والنظام العالمى ، ذلك الوقت الذى سينتهى بكارثة عالمية ، تغير وجه العالم ليقوم على أنقاضه الملكوت الاسخاتولوجى .

أما أولئك الذين يفضلون الرأى القائل بمجئ الرب الثانى قبل الملك الألفى فإنهم يضعون بين هاتين المرحلتين مرحلة ثالثة وسطى ، لا يعنينا دراستها هنا . حيث أننا سنقصر بحثنا على دائرتى ، الملكوت الحالى التدريجى ، والملكوت القادم الذى سيتحقق عن طريق الكارثة العالمية المنتظرة . ونلاحظ أن الفكر الحديث ينكر أن الملكوت الحالى كان عنصراً واضحاً فى فكر يسوع . أما الفارق بين مفاهيم أولئك —الذين نلقبهم بالاسخاتولوجيين المتطرفين وبين المفاهيم القديمة ، فأمر لاعلاقة له بالمنطلق الاسخاتولوجى فى عملية الملكوت ، ففى هذا الصدد يتفق الرأيان ، ولكنهما يختلفان فى موقف يسوع من كل من الملكوتين .

أما الاسخاتولوجيون المتطرفون فينكرون وجود ملكوت تدريجى تمهيدى فى فكر يسوع . ويعرضون فكرتهم على هذا النحو : أن يسوع لم يكن يعتبر أن عمله — فى جوهره — يختلف فى شىء عن عمل المعمدان فى صبغته التمهيدية ، فلم يكن من مهمته أن يقيم الملكوت ، وفى هذا إنكار لإدراكه أنه المسيا . فالعمل كله هو عمل الله ؛ وفى الوقت المعين ، وفجأة ، وبصورة شاملة ، سوف يظهر الملكوت ، حيث ينتهى العالم الحاضر ويبدأ للعالم الآخر أى الحالة الأبدية . ولقد كان يسوع يتوقع حدوث هذا ، فى أثناء خدمته على الأرض ، وفى حالة موته ، فسيحدث فى زمن معاصريه . .

هذه النظرية الحديثة ، تطوى فى ثناياها مفاهيم فى غاية الخطورة : فهى أولا تنفى عصمة يسوع ، لأن الأمور لم تحدث حسب مخططه . .

كما أنها تنتقل بمركز تعليمه من الدائرة الروحية الحاضرة ، إلى الدائرة الخارجية الاسخاتولوجية ، جاعلة من الأولى ، مجرد وسيلة إلى الثانية ، التى تستحق وحدها ، — حسب فكره — لقب « الملكوت » . إنها تعنى — لو صح افتراض أصحابها ، بأن هذا ما كان فى فكر يسوع — التقليل من أهمية الحالة الأدبية للعالم الحاضر ، وأخيراً فإن هذا الرأى كفيل بأن يلقى الشك على توازنه العقلى ، حيث أن من يهيم بهذه الصورة فى خيالات العالم الآخر ويعيش فى توقعاته ، لا يمكن أن يكون له مزاج متزن ، ويصبح فى حاجة إلى العرض على طبيب نفسانى !

ولا بد أن نعلن رفضنا لهذه النظرية فيما يختص بالحقائق التى تنكرها . أما

فى النقاط ، التى نتفق معها فيها ، فلا ننكر عليها ما تستحقه من الثناء لأنها على الأقل ، قد أحيت الاهتمام بالاسخاتولوجية كأمر بالغ الأهمية . وأحياناً يلتقى الإنسان ، بنوع من التفكير المسيحى ، يتصور ، أنه يتقدم العمل المسيحى بالإصلاح ، والتجديد سوف يأتى وقت على هذا العالم ، فيه يصل إلى الكمال المثالى ، حتى أنه لن يكون بحاجة إلى أزمة أو كارثة فاصلة . إن كراهية البعض للأمور فوق الطبيعية كثيراً ما تؤدى إلى إنكار هذه الصورة المركزة من الأمور فوق الطبيعية التى ندعوها بالاسخاتولوجية . . .

ومقابل كل هذا ، علينا أن نذكر أنفسنا بأن الاسخاتولوجية الفجائية ، من صلب المخطط المسيحى ، لقد ولدت معه ، ولا بد أن تقوم أو تهوى ، فى النهاية ، بقبوله أو إنكاره . هذه هى الاسخاتولوجية الشاملة . ونظرة عابرة إلى العوامل المختلفة ، تكفى لأن ترينا أنه لا غنى عنها . فحتى لو أمكن عن طريق الجهود المكثفة المتواصلة للعمل التبشيرى، تجديد كل فرد فى العالم فإن هذا لن يسهم أو يفيد شيئاً فى تجديد الأجيال التى مضت عبر التاريخ . والتى لن تستطيع أن تصل إليها كل مجهوداتنا. وحتى لو أسقطنا هذا، فإن تجديد كل الأشخاص ، فى العالم أجمع ، لن يجعل منهم الشخصيات المثالية الكاملة ، إلا إذا لجأنا إلى عقيدة الكمال المطلق (أو القداسة الكاملة) . إن مجموع البشر الذين يعيشون فى أى وقت ، لكى يكونوا جزءاً من عالم كامل ، هم بحاجة إلى تغيير أخلاقى خلاصى ، يستحق أن يدعى بحق ، اسخاتولوجيا . ولكن حتى هذا لن يستطيع أن يوفر كل العوامل اللازمة ، لتأسيس نظام كامل ثابت راسخ . لأن حالة العالم الحاضر الطبيعية ، بكل ما فيه من متناقضات ،

وشذوذ ، وما فى الإنسان الطبيعى من ضعف وقصور ، تجعل استمرار مثل هذه الحالة من الكمال ، شيئاً مستحيلا . وهكذا سينشأ عنصر جديد فى الاسخاتولوجية الشاملة يستلزم ، خلق عالم طبيعى جديد ، يتضمن قيامة الأجساد .

ولأن هذا الجانب من المسألة لم يتحقق بصورة كافية ، نشأ الوهم بأن ما يلزم لإتمام كل هذه التغييرات الفدائية التمهيدية هو مجئ الرب قبل الملك الألفى ولكن عقيدة مجئ الرب قبل الملك الألفى ليست إلا جزءاً من البناء الاسخاتولوجى وليست البناء كله ، والقول بأنه إما أن يكون هذا الجزء أو لا شئ مطلقاً ، هو تقويض للتناسب الصحيح فى هذا الصدد . إنه ابتدع لاستخدام غير منطقى لمنهاج واحد خاص ، للتقليل من الإحساس بالمخطط كله الذى تؤيده — إلى أبعد الحدود .الأسانيد العريقة ، والذى يجب أن توضع فى إطاره كل العقائد الخاصة بمجئ الرب قبل الملك الألفى ، فى مكانها الصحيح حتى تستحق أن تكون مسيحية .

ومع ذلك نقول إن الاعتقاد بمجئ الرب قبل الملك الألفى ، قد أفاد فى تذكير الناس بالحاجة إلى سلسلة من التدخلات فوق الطبيعية ، للوصول بالعالم إلى غايته القصوى . إن المشكلة هى أنه إن كانت بعض القصائد التى تنادى بمجئ الرب بعد الملك الألفى ، لا تترك إلا القليل للأحداث الاسخاتولوجية ، فإن العقائد الخاصة بمجئ الرب قبل الملك الألفى تحمل الأمور أكثر مما تحتمل .

ومع أننا لا نستطيع أن نتوقع التطور التدريجى للملكوت الروحى ، حتى يصل أتوماتيكياً ، إلى الحالة النهائية ، إلا أن هناك علاقة ثابتة بين المرحلة التى يصل إليها بحسب الرأى الأول ، فى وقت محدد (لا يعلمه إلا الله) ،

والتدخل الفجائى بحسب الرأى الثانى . أما أصدق دليل على هذا المبدأ فهو ما نجده فى مثل البذار التى تنمو فى الخفاء . فالحنطة تنمو تدريجياً ، بينما ينام الإنسان ليلا ، ويستيقظ نهاراً ، وهو لا يعلم كيف تنمو . ولكن حالما تظهر الثمار ، فللوقت يرسل منجله لأن الحصاد قد أتى . (مرقس ٤ : ٢٦ — ٢٩) . إن حالة نضج الحبوب هى التى تحدد وقت الحصاد . ولكن الحبوب لا يمكنها أن تحصد نفسها ، لذلك يلزم تدخل المنجل (قارن أيضاً متى ١٣ : ٣٩ — ٤١ ، ٤٧ — ٥٠) . ومن الملاحظ أن هذه الصورة لا تفرض فرضاً على المثل فى صورة مجازية ، لكنها جزء أصيل منه ، داخلة فى نسيجه .

(هـ) المفهوم المزدوج للملكوت :

وهنا نأتى إلى فحص الدليل ، من كلمات يسوع نفسه وعلى الرأى القائل بأن مفهوم يسوع عن الملكوت ، كان — أو ربما أصبح — له جانبان :

أما الجانب الأول ، فهو الحاضر الذى ينمو روحياً فى الداخل ، أما الثانى فهو الناتج عن كارثة فجائية . وليس من ينكر — حتى بين الاسخاتولوجيين المتطرفين — وجود هاتين الفكرتين — جنباً إلى جنب — فى الأناجيل ، فليس هذا موضع خلاف .

ويزعم البعض أنه فى بعض أقوال يسوع حيث تظهر فكرة أن الحالة الاسخاتولوجية لم تبدأ بعد ، نرى فيها فيما بعد ، تطويراً للأصل ، فكرة اسخاتولوجية خالصة . لقد كان معتقده فى البدائية ، ومعتقد تابعيه الأوائل أن الملكوت ، فى أسمى ، وأكمل صوره الاسخاتولوجية ، قد اقترب . وحينما تأخر ظهور الملكوت ، ولم يكن من الممكن التنكر لكلمات يسوع ، كان

لا بد من التوفيق بين الأمرين ، وهو أن الملكوت بالفعل قد أتى ، وأنه كائن فى صورة الكنيسة . وهكذا دخلت فكرة الملكوت الكنسى إلى الأناجيل .

وهى لا تعكس – بالمرة – فكر يسوع ، ولكن تحويراً لاحقاً له استلزم التطور التاريخى ، اللجوء إليه .

ولكننا عند فحص الأمر ، نجد أن بعض الأقوال تحمل طابع الأصالة التى لا شك فيها ، حتى أنه لا يمكن أن تعتبر من مصدر ثانوى .

وحيث أن هناك اتفاقاً بخصوص أصالة المفهوم الاسخاتولوجى فليس من داع لفحص هذه الأقوال ، بل يكفينا أن نلتقى نظرة على الشواهد التالية : (متى ٨ : ١١ ، ١٣ : ٤٣ ، مرقس ١٤ : ٢٥ ، لوقا ١٣ : ٢٨ ، ٢٩ ، ٢٢ : ١٦) . كما أن يسوع يستخدم كلمة « الملكوت » فى وصف أمجاده المقبلة فى ملئها (متى ١٩ : ١٢ ، ٢٠ : ٢١ ، لوقا ٢٣ : ٤٢) . وفى واقع الأمر نجد ، أن التعبيرات المستخدمة ، هى مرادفات للتعبيرات الاسخاتولوجية الأخرى مثل « الدهر الآتى » (متى ١٢ : ٣٢ ، ١٩ : ٢٨ ، مرقس ١٠ : ٣٠ ، لوقا ١٨ : ٣٠) . ومما ينبغى ملاحظته على وجه الخصوص ، أنه فى الكثير من هذه الأقوال لا نلتقى بمثل هذه التعبيرات القوية ، مثل : « ملء أو اكمال الملكوت » ، لكننا نلتقى بالتأكيدات البسيطة عن مجئ الملكوت .

وهذا يرينا ، أن يسوع ، قصد بالملكوت أولا ، الملكوت النهائى وأن مجيئه هو مجئ فعلى ، واقعى . .

وفى بحثنا عن الدلائل للمظهر الثانى للملكوت ، ينبغى أن نضع فى أذهاننا نقطتين :

١ – هل الملكوت المقصود هنا ، كان ملكوتاً حاضراً فى زمن المتكلم ؟

٢ – هل يشار إليه بما يفيد ، أنه يتكون من حقائق روحية باطنية ؟ .

أولا – حين نمر مروراً سريعاً على الأقوال الواردة فى (متى ١٢ : ٢٨) ومثلها فى (لوقا ١١ : ٢٠) نجد أن يسوع يؤكد أن طرد الشياطين بالروح معناه إتيان الملكوت . أما المبدأ الذى يبدو من وراء ذلك ، فهو أنه فى عالم الأرواح لا توجد منطقة حياد . وحيثما تخرج الشياطين ، لا بد وأن الروح الإلهى يدخل . ولا يمكن أن ننتقص من قوة العبارة ، بجعل كلمة « أقبل » تعنى « اقترب » . كما لا ينبغى أيضاً ، أن نعتصر الفعل ليعنى « قد أتى فجاءة » . لأنه على الرغم من أن هذا قد يكون مدلول الفعل ، فى اليونانية القديمة ، إلا أنه لا يلزم أن يكون كذلك ، فى العصور اللاحقة . وعلى ذلك فإتيان الملكوت يعنى ببساطة ملكوتاً حاضراً يتحقق عن طريق طرد الشياطين . ولكنه لا يلقى من الضوء ما هو أكثر من ذلك على طبيعة هذا المكتوب .

ثانياً – لنتأمل العبارة الواردة فى (لوقا ١٧ : ٢١) « ها ملكوت الله داخلكم » . وحرف الجر – « انتوس » entos أى فى اليونانية ، يعنى أمرين : إنه قد يعنى « فى وسطكم » أو يعنى « فى داخلكم » . وهو عادة يترجم بالعبارة الثانية : « فى داخلكم » ، وهذا يعنى وجود الملكوت فى الحاضر (وقتئذ) وكذلك البناء الروحى للملكوت . ويعترض على ذلك ، بأنه لا يمكن أن يقول الرب للفريسيين إن ملكوت الله فى داخلكم ، كما أنه – على أساس هذه النظرية لم يكن ليجيب على السؤال الذى قدم له : « متى يأتى الملكوت؟ » ولكن كلتا الحجتين غير قاطعتين فعبارة « فى داخلكم » لا تستلزم أن تكون بالفعل ، داخل الأشخاص المخاطبين بل يكون المقصود هو « داخل الشعب » . .

أما بخصوص الاعتراض الثانى ، فكثيراً ما نجد يسوع ، يحول اتجاه سؤال من دائرة إلى أخرى . ولربما فعل هذا هنا ، ليؤكد لهم أن الأمر الهام ليس هو : « متى ؟ » بل بالأحرى « أين ؟ » .

وللتدليل على أن المعنى المقصود هو « فى داخلكم » ، نجد أن لوقا يستخدم للتعبير عن« فى وسطكم» جاراً ومجروراً آخر هو « إنميزو » (en meso) ، وبذلك تكون هذه هى المرة الفريدة التى يستخدم فيها لوقا « انتوس » بهذا المعنى ، بينما عندما يكون المقصود هو « الداخل » ، تستخدم كلمة « انتوس » ليس فى لوقا فقط بل وفى الترجمة السبعينية أيضاً .

أما الفقرات المقتبسة لتأييد معنى « فى وسطكم » فكلها من اليونانية القديمة ، وليس من الحقبة الهللينية . ولذلك فلنا الحق ، حينما نعطى لحرف الجر « إنتوس » الصبغة الخاصة التى تفيد ، « فى داخلكم » . .

ثالثاً — لندرس الآن الفقرتين المتوازيتين : فى (متى ١١ : ١٢ ، ١٣) . وفى (لوقا ١٦ : ١٦) هنا يعلن يسوع ، أنه منذ أيام يوحنا فإن الملكوت يقاسى من العنف ، ويغتصب بواسطة الغاصبين . ومهما كان المعنى المقصود من هذه العبارة المجازية ، فإنه لا شك يصف وجود الملكوت ، منذ عهد المعمدان . وفى العبارة المقابلة الواردة فى لوقا ، يعبر عن نفس الفكرة ، بتصوير أن الملكوت ، يبشر به أى كموضوع للبشارة . أما البشارة ، فهى تشير ، فى العادة ، إلى شئ موجود ، وهذا ما يجب أن يكون هنا ، لأننا نجد مقابلها :

« كان الناموس ، والأنبياء إلى يوحنا » . إن النبوة ، والرمزية ، قد أخلتا الطريق ، للمناداة بالإتمام كما نجد ، فى (متى ١١ : ١١) و (لوقا

٧ : ٢٨) . عبارة لها نفس المضمون . فسيدنا ، حينما قال بأن المعمدان ليس فى دائرة الملكوت ، يعنى ، أن هذا الملكوت كان فى ذلك الوقت احتمالا كبيراً ، ولكن وضع يوحنا المعمدان الخاص ، هو الذى أبقاه خارج دائرة الملكوت .

رابعاً — لنرجع إلى الأمثلة عن الملكوت (متى ١٣ ، مرقس ٤ ، لوقا ٨) . هنا نجد وصفاً للحقيقة الواقعة ، إلى جانب الطبيعة الروحية للملكوت . أما الاسخاتولوجيون المتطرفون فينكرون قوة هذا الشاهد ، لأنهم يرون فى هذا ، تنقيحاً من المراجع التقليدى ، الذى أتى بالكنيسة تحت جناح الملكوت . وحجتهم هى أن هذه الملامح التى تنفى الاسخاتولوجية ، لا تظهر فى المثل نفسه ، بل فى التفاسير التى أضيفت إليه . أو أنه حينما يكون من العسير استبعاداً كل أثر لفكرة الوجود الحاضر للملكوت ، فإنهم يحاولون أن يحولوا موضوع المقارنة ، كما يلى :

« أما الكرازة بالإنجيل، فتشبه — إلخ » . ولكن دلائل الوجود الحاضر غير مقصورة على تفسير بعض الأمثال ولكنها منبثة فى المجموعة كلها . أما تغيير نص المقدمة ، فغير ممكن ، بسبب طبيعتها اللغوية الدقيقة فى بعض الحالات . (انظر مرقس ٤ : ١١ ، لوقا ١٣ : ١٨) .

خامساً — هناك أسلوب آخر لتفنيد الدليل ، مبنى على نوع من التفسير ، فهو يفترض ، قصر وجود الملكوت ، كما نادى به يسوع ، على وجود علامات مبدئية إنذارية أو مجرد بدايات ضئيلة . وفى بعض الأمثلة التى يستشهدون بها للتدليل على عقيدة الملكوت الحاضر ، يحورون المرمى الأساسى للمثل ، ويجعلون مركز الثقل فى المقارنة بين الدلائل الصغرى المبدئية لأمور

قادمة خارقة للعادة ، وبين الحقيقة الهائلة فى النهاية . ولكن فى هذا التفسير نفسه ، نلمح التسليم بنوع من التدرج . والأمثال ، وعلى الأخص المأخوذة من عالم النبات ، تبدو غير ملائمة لوصف الطبيعة المتفجرة للأحداث الختامية : وأخيراً نجد فى لوقا (١٨ : ١٧) تمييزاً واضحاً ، بين « قبول الملكوت كصبى صغير » ، « والدخول فى الملكوت » . هاتان الصورتان تبدوان ، وكأنهما وضعتا بإحكام لوصف الوجهين المختلفين لمسيرة الملكوت : التدرجى ، والروحى ، من الجانب الواحد ، والختامى الشامل من الجانب الآخر .

سادساً : نجد متى (٦ : ٣٣) يضع جنباً لجنب ، طلب الملكوت ، إلى جانب الحصول على الأمور الدنيوية ، من طعام ، ولباس ، وغيرها التى ستزاد على الملكوت . (وليس على طلب الملكوت) . وبناء على ما ورد فى (لوقا ٤ : ١٨ – ٢١) ، نجد أن ما تعنيه « سنة الرب المقبولة » ، قد تم فى خدمة يسوع ، وعمله ، « اليوم قد تم هذا المكتوب فى مسامعكم . » .

بالإضافة إلى هذا ، نجد (متى ٩ : ١٥) و (مرقس ٢ : ١٩) يصوران أفراح زمن الملكوت كأنها شئ حاضر ، حتى أنه لا يناسبها على الإطلاق ، أن يصوم التلاميذ . وأخيراً فى (متى ١٣ : ١٦) و (لوقا ١٠ : ٢٣) ، نجد يسوع يطوب التلاميذ ، لأنهم يرون ويسمعون تلك الأمور ، التى اشتهى ملوك ، وأنبياء أن يشاهدوها ، ولكنهم لم ينالوا ذلك .

ولأجل تقديم الصورة الواضحة ، نلخص الفارق ، بين وجهى الملكوت فيما يلى :

(أ) إن الملكوت الحالى يأتى تدريجياً ، بينما الملكوت النهائى ، يأتى بصورة عاصفة ، مرتبطاً بكارثة .

(ب) إن الملكوت الحالى ، يأتى غالباً فى الباطن ، فى الدائرة غير المنظورة بينما الملكوت النهائى ، فى صورة منظورة ، على مستوى العالم أجمع .

(حـ) إن الملكوت الحالى ، يظل حتى نقطة التحول الاسخاتولوجى ، خاضعاً للقصور ، وعدم الكمال . أما الملكوت النهائى فسوف يكون كاملا بدون نقائص ، أو ضعفات ، وهذا ينطبق أيضاً ، على كل ما تبقى من قصور ، فى العمليات الروحية ، التى يتكون منها الملكوت الحالى ، كما على العناصر الجديدة التى يضيفها الملكوت النهائى .

أما التأكيد على فكرة الملكوت الروحى الحالى ، فقد عرضت مفهومه إلى الكثير من الخلط فى التفسير ، فى محاولة لصبغ طريقة مجيئه بصبغة طبيعية ، وعلى الخصوص بالأمثال المستقاة من المملكة النباتية . ولكن نقطة الأهمية هنا ، ليست فى طبيعية التطور ، ولكنها فى التدرج . والتدرج ، والفوق الطبيعى لا ينفى أحدهما الآخر . فالمرحلة الأولى ، لحركة تكوين الملكوت ، هى فوق طبيعية مثل الأحداث فى نهاية العالم . ولكنها ليست بمثل هذه الدرجة من الوضوح . ونتيجة لإساءة فهم هذا ، كثيراً ما يجعلون مفهوم الملكوت ، قاصراً على الأفكار والعمليات الأخلاقية . . . ولقد نادت مدرسة رتشلى بأن الملكوت لا يزيد عن جماعة من البشر يتعاملون معاً بروح المحبة . وهذا ليس خطأ فى حد ذاته ، ولكنه كتعريف للملكوت ، نراه مضللا إلى أبعد حد ، من حيث أنه يجرد الفكرة من ثوب الدين ، ويجعل تحقيق الملكوت من عمل الإنسان وليس من عمل الله . فالإنسان — بناء على هذه النظرية — هو الذى يأتى بالملكوت ، وهذا على النقيض مما قاله الرب يسوع .

وهذان الخطآن ، اللذان يرتبط أحدهما بالآخر ، يمكن تصحيحهما على أساس أن الناحية الدينية ترتبط بدائرة الملكوت ، مثل الناحية الأخلاقية تماماً ؛ فغفران الخطايا والشركة مع الله ، والبنوية الإلهية ، والحياة الأبدية ؛ هذه وأشياء أخرى هي من مكونات الملكوت الحقيقية ، مثل أنشطة العاملين ، في مجال ما يسمونه « بالخدمة » . . .

ثانياً : جوهر الملكوت :

بعد أن فحصنا المسائل التقليدية ، نجد أنفسنا ، وجهاً لوجه أمام مشكلة : ما هو السبب الذى دفع ربنا أن يدعو نظام الأشياء الجديدة ، التى جاء ليعلنها باسم« ملكوت الله » ؟ . . هناك أسماء أخرى ، أسهل فهماً ، فى حدود الدائرة الدينية . ولا يمكننا أن نفسر استخدام السيد لهذا الاسم ، على اعتبار أنه من العهد القديم ، لأن هذا الاسم لا يرد بهذه الصيغة فى العهد القديم. كما أنه لم يكن تعبيرا مألوفا فى زمن الرب . فلم يكن « ملكوت الله » هو الاسم المفضل عند اليهودى للدلالة على مفهوم الرجاء الاسخاتولوجى . هناك أسماء أكثر دلالة ، مثل « العالم الآتى » و « الدهر الآتى » التى كان يفضلها اليهودى ، ربما بسبب ما كانوا يحسون به من هيبة من نحو الله ، فتجنبوا تركيز المفهوم على الله ، واتجهوا للتفكير فيما يعنيه هذا الرجاء ، بالنسبة لإسرائيل .

وهنا نكتشف السر فى استخدام يسوع لهذا الاسم . لقد نبع هذا من إطاره الفكرى ، المتمركز فى الله ؛ أو بعبارة أخرى أنه كان مفهوماً دينياً أولاً وأخيراً .

إن قصد يسوع من ذلك الاستخدام كان على العكس تماماً من هذا المفهوم الغامض : بأنه يعطى الفرصة للبقاء فى دائرة الدين مع التقليل من سيطرة الهواجس من جهة الله فى الدين .

بالنسبة ليسوع كانت الكلمة تعنى « من الله الملكوت » . وبالنسبة لكثيرين فى عصرنا الحاضر تفيد الكلمة « الملكوت من الله » .

لقد كانت الكلمة بالنسبة ليسوع حقيقة واقعية أكثر مما هى مثالا خيالياً . أكثر واقعية مما تشعر به العقلية العصرية . فملكوت الله ، ليس هو غايته ولا مجرد حقه المطلق يملك ويسود ، ولكن التحقيق الفعلى لسيطرته فى الوجود . بهذا المفهوم ، وبهذا المفهوم لا سواه ، يمكن أن « يأتى » (أو يقبل)، إن الله له سلطانه المطلق منذ البداية ، فلا يمكن أن « يأتى » . أما محاولة تقريب الاسم إلى المفهوم الشائع ، باستبداله « بسلطان الله ، فهو يدفعنا فى طريق خاطىء ، ذلك لأن السلطان لكونه مفهوماً نظرياً تجريدياً ، لا يبين الفارق بين المجرد والواقع فى مفهوم الملكوت .

« من الله الملكوت » تعنى إذاً ، الممارسة العملية للسيادة الإلهية لصالح المجد الإلهى . وإننا لنجد هذه الفكرة واضحة فى فقرات مثل (متى ٦ : ١٠ ، ٣٣ ، مرقس ١٢ : ٣٤) قارن ما ورد فى (١ كورنثوس ١٥ : ٢٨) .

هذه السيادة الإلهية التى تشكل الحالة الدينية المثالية ، تتفرع فى اتجاهات متعددة : —

قبل كل شىء ، بالنظر إليها نظرة تجريدية ، يمكن أن نقارنها ، بحزمة من الأشعة الضوئية ، تمسك بها يد الله ، وتصدر عنه . ولكن هذه مجرد

صورة عابرة . أما الهدف فهو أن جميع صور ممارسة السيادة الإلهية تتجمع فى مؤسسة ملكية واحدة . أما الدوائر الرئيسية الثلاث التى فيها تعمل السيادة الإلهية ، لهذه الغاية فهى ، دائرة القوة ، ودائرة البر ، ودائرة البركة . وسوف نتناولها بإيجاز الواحدة بعد الأخرى :

أولا : السيادة الالهية فى دائرة القوة :

أما عنصر القدرة ، فهو ظاهر ، وواضح ، فى فكرة ملكوت الرب (يهوه) فى العهد القديم . وفى الأناجيل ، نلتقى بهذه الفكرة فى ختام الصلاة الربانية ، حيث تبدو القوة ، أول عنصر مميز من عناصر الملكوت « لأن لك الملك ، (أى) القوة . ومع أن هذه التسبحة الختامية لا ترد فى لوقا ، كما أنها غير موجودة فى بعض المخطوطات القديمة لمتى ، فإنها قد بقيت على مر الأجيال ، شاهداً صادقاً على ارتباط القوة بفكرة الملكوت ، فى عقول أولئك الذين يرددون الصلاة الربانية . وبحسب متى (١٢ : ٢٨) نرى أن إخراج الشياطين ، هو إعلان لقوة الملكوت الإلهية . (قارن ما جاء فى لوقا : « أصبع الله ») مثلما هو توكيد لسلطان المسيا . أما المعجزات بصفة عامة ، فإنها تفسر على هذا الأساس ، فعلاوة على أنها تشهد ليسوع ، وأعمال نعمته ، فهى أساساً ، « علامات الأزمنة والأوقات » أى أنها علامات اقتراب الملكوت ، تماماً كما تشير العلامات فى السماء ، للمراقب الفطن ، إلى الجو فى اليوم التالى . إنها تعنى شيئين : فهى ترمز إلى تحولات روحية كما أنها تنبئ بأشياء مختصة بالملكوت الاسخاتولوجى . ومع أن (مرقس ٢ : ٩) يشير إلى مفهوم المعجزات فى الوقت الحاضر ، إلا أنها بوجه عام تشير إلى الأمام . . . إلى الأزمة فى نهاية كل شئ .

أما القوة العاملة فى الملكوت ، فتقترن بالروح . ولقد ذكرنا من قبل من تهيئة يسوع بالروح ، فى أقواله وأعماله . أما الصلة الوثيقة المباشرة ، بين الروح ، وبين أثره فى الدائرة الأخلاقية ، الدينية ، فلا نلمسها كثيراً فى تعاليم الإنجيل . (لوقا ١١ : ١٣) . ولقد ترك الأمر لبولس لإبراز هذا الجانب من العقيدة المسيحية ، بعد حلول الروح القدس . أما الروح ، بالنسبة ليسوع ، فهو مصدر الإعلان ، والمعجزات ، وسيظل هكذا فى الإنجيل الرابع ، حيث نرى الوعد بأنه سيحل محل الرب بعد صعوده . أما موقف يسوع من عقيدة حلول الروح ، فيما بين العهد القديم وبولس فيمكن أن نقول . بصورة عامة : إنه فى العهد القديم كان الروح هو روح الكارزما (المواهب) الثيوقراطية ، الذى يؤهل الأنبياء ، والكهنة ، والملوك ، لمهمتهم . ولكنه لم يكن ممكناً انتقاله من شخص لآخر . ولكن يسوع ، قد حل فيه ملء الروح ، وفاض لينسكب على أتباعه فى البداية جزئياً وبالموعد ، ثم بصورة كاملة فى يوم الخمسين تتميما للموعد .

وحيث أن الروح الذى يسكبه على أتباعه ، هو ليس فقط ملكه كنصيب خارجى عنه ، بل قد أصبح ، بعد القيامة ، متحداً بطبيعته الممجدة ، لذلك فهو يعطى الروح — متى يعطيه — من ذاته ، كما أن الوحدة التى بينه وبين الروح ، ومن خلال الروح مع المؤمنين به ، تأخذ طبيعة اتحاد عضوى سرى حتى أن معنى « أننا فى الروح » هو « أننا فى المسيح » . والحصيلة النهائية ، عند بولس ، هى أن الحياة المسيحية بكاملها ، هى حياة الشركة مع المسيح ، وبالضرورة تصبح حياة يحيا فيها الإنسان فى الروح ، وملهماً بالروح فى كافة أطواره وتصرفاته .

جانب آخر لذلك الاختبار للحياة الممتلئة بالروح ، نراه من خلال مفهوم الحالة الاسخاتولوجية ، بأنها الحالة التي يكون فيها الروح ، هو العنصر الفعال والقوة العاملة . وحيث أن الحياة الأرضية ، هي تهيئة فعلية ، للحالة الاسخاتولوجية ، بل هي باكورة ثمارها وعربونها وختمها ، لذلك فإن ما ينطبق على سكنى الروح ، تأثير الروح ، بالنسبة للواحدة ، ينطبق على الأخرى .

الايمان فى نسبته لقوة الملكوت :

يتجاوب الإيمان مع الملكوت كقوة ويرتبط بهذه القوة . أما هذا الارتباط فليس بصورة كاملة ، من حيث أن الإيمان يرتبط برابطة مميزة ، بالنعمة الإلهية ، مثلما بالقوة الإلهية . وفى الأناجيل – باستثناء يوحنا – نجد الإيمان يظهر مرتبطاً بالأحداث المعجزية ، وينبغى لذلك أن يدرس فى صلة وثيقة بمفهوم المعجزة ، فهو الجانب الشخصى المقابل للحقيقة الموضوعية فى المعجزة .

أما السؤال الذى نريد أن نعرض له ، فهو : ما هى الخاصية المميزة الكامنة فى المعجزة ، التى تجعلها تجتذب إليها عمل الإيمان ؟ هنا تبرز أمامنا نقطتان : –

أما الأولى ، فهى أن المعجزات هى أعمال إحسان وإنقاذ ، مما يجعل منها إعلاناً عن النعمة الإلهية ، كما تملأ فكر من يقبلها بالثقة . ومع أن هذا له إهميته إلا أننا لا ينبغى أن نجعل منه مركز الثقل ، حقيقة أن المعجزات كانت أعمال إحسان ، ولكنها تشترك فى هذا الجانب مع جميع أعمال الله . أما ما تنفرد به المعجزة ، فهو تأكيد قوة الله المطلقة فوق الطبيعية . أما علتها الفعالة ، فهى ما لا قبل للانسان بأن يسهم فيه . لأنها تعتمد اعتماداً كلياً ، على فعالية

قدرة الله فوق الطبيعية . لذلك كان التأكيد على أن المعجزة تتم « بكلمة » ، كلي القدرة ، والكلمة وحدها (متى ٨ : ٨ ، ١٦) . أما العلاقة بين الإيمان وبين قدرة الله الكلية ، فتتجلى أمامنا فيما جاء في (مرقس ٩ : ١٧ — ٢٤) . فيسوع يعترض على قول الآب : « إن كنت تستطيع شيئاً » بالقول « إن كنت تستطيع (أنت) » معلنا بذلك ، إنه إن كان الأمر يختص بقوة القدير المطلقة فلا مكان للتساؤل مطلقاً . فلدى الله لا يوجد : « إن كنت تستطيع » .

وعلى أساس هذا الاتكال ، على قدرة الله المطلقة ونعمته الفائضة يكمن منطق الإيمان . فالإيمان هو الاعتراف العملي (وليس الذهني فقط) ، من جانب الإنسان ، بأن العمل الخلاصي في الملكوت ، هو عمل إلهي تماماً . فالإيمان ، لا ينبغي أن ننظر إليه ، وكأنه قوة قاهرة سحرية ، أو كأنه شئ يسهم فيه الإنسان بمجهوده ، لبلوغ النتيجة . لأنه لو كان الأمر كذلك ، فإن الإيمان يكون حاملا في ذاته عنصراً مناقضاً له ، من حيث إقراره ، بأن الله وحده هو الذي يجب أن يعمل ، وفي نفس الوقت : أن الإنسان عليه أن يسهم بشئ . ونقرأ أن يسوع لم يستطع أن يصنع معجزات ، حيث لا يوجد الإيمان ، وأنه لم يستطع أن يعطى آية من السماء ، لمن لا يؤمنون . وفي الوقت نفسه ، نعلم أن المعجزات تعمل على تقوية الإيمان . فهل هناك من تناقض ؟ . .

الحل يكمن في التمييز بين نوعين من عدم الإيمان . فحيثما يصل عدم الإيمان ، إلى عدم الثقة العميق والعنيد ، في طريقة الله للخلاص ، فإن فعل المعجزات لن يكون باعثاً للايمان ، إنه قد يقتنع بوجود قوة فوق طبيعية ، ولكن عدم الإيمان يرجع ، بتلك القوة غير الطبيعية ، لا إلى الله ، ولا إلى يسوع ، بل إلى قوة شيطانية (متى ١٢ : ٢٤) . في هذه الحالة ، لن يقوم

يسوع يصنع المعجزة ، لأنه لن ينجم عنها الإيمان الحقيقى . ولكن حينما تكون المشكلة هى عدم وجود الدليل ، فإن المعجزة يمكن أن تقوم بدورها فى تقوية الإيمان . وما يؤكده يسوع بصدد حالات الشياطين ، ينطبق أيضاً على معجزة الخلاص ، بصورة عامة (متى ١٩ : ٢٦) . هذه الأمور ممكنة لدى الله ، ولدى الله وحده . ولأن الإيمان هو عمل الله ، فهو يستحق أن يطلب يسوع من أجله ، حينما يكون هناك خطر من ضياعه (لوقا ٢٢ : ٣١ ، ٣٢ ، مرقس ٩ : ٢٤) .

ولأن الإيمان هو عمل الله ، يتبع ذلك ، أنه ليس مجرد اختيار الإنسان الذى يريد أو يرفض ممارسته . فهناك دافع وراءه . ولا يمكن أيضاً أن يفسر الإيمان على أنه دفعة سرية لاعقلانية لاحاجة بها إلى دافع عقلانى . فالإيمان يفترض مسبقاً المعرفة ، لأنه بحاجة إلى مركب عقلى ، سواء كان شخصاً أم شيئاً ، ينشغل به ، ويتركز فيه نشاطه . لذلك فإن النظرية الحديثة القائلة بالكرازة بيسوع ، ولكن الكرازة به بدون عقيدة ، ليست أمراً مستحيلا من الناحية اللاهوتية أو الكتابية فقط ، بل أيضاً من الناحية السيكولوجية . وفى واقع الأمر فإن المعرفة تتغلغل فى نسيج الإيمان ، حتى أن السؤال يبرز أمامنا إن كان يكفى أن نعتبرها أحد مستلزمات الإيمان أو أنها بالحرى عنصر من عناصر الإيمان نفسه .

وإننا لنجد أن نفس الأسماء التى قدم بها يسوع نفسه للشعب ، هى نواة عقيدة وتعليم . ولو أمكن تجاهل ذلك ، لتحولت الرسالة إلى مجرد رسالة سحرية ، ولكن حتى الرسالة السحرية بحاجة إلى ماتدور حوله ، ولا يمكن أن توصف بأنها تبشير بدون عقيدة . وربما كان سبب النفور من كلمة

« عقيدة » هو ما يحيط بها من ملابسات خاطئة بأنها وضع بناء لاهوتى دقيق للايمان ، وهذا ليس مانقصده من كلمة عقيدة ، فالعقيدة لا بد وأن توجد قبل أن يبدأ الإيمان عمله . والعقيدة تتضمن المعرفة (متى ٨ : ١٠ ، لوقا ٧ : ٩) . وهذه المعرفة ، يمكن أن تتجمع بصورة تدريجية ، ربما غير ملحوظة ، من مؤثرات متعددة لا حصر لها . خلال فترة تطول أو تقصر . ولكنها لا تختلف نظرياً عن أى نوع آخر من النشاط الذهنى كيفما كان اكتسابه . وفى الحقيقة ، إن مجرد المعرفة ، لا يعنى الإيمان فى تمامه ، فينبغى أن تتطور إلى ثقة ، حتى يحق لها أن تتخذ هذا الاسم .

أما إلى أى مدى يمكن أن يرتبط الإيمان ، بمركب الإدراك فى النفس ، فاننا نستطيع أن نستنتجه من أقوال الرب عن أسباب عدم الإيمان ، وحيث أن هذه الأسباب لا ترجع إلى مجرد الجهل بالمعلومات ، فيمكن أن نقصرها على حالة واحدة هى « العثرة » وكلمة عثرة فى اليونانية ، هى « سكاند ليزسيا » (skandelizesthia) وكلمة « سكاندالــون » (skandalon) هى قطعة الخشب التى تمسك بالطعم فى الشرك ، وتسبب اصطياد الحيوان . ومجازياً نقول ، بالنسبة للايمان ، إن العثرة هى تجربة لعدم الإيمان . والشىء الغريب هو ، أن يسوع قد وضع « العثرة » فى نفسه : « يعثر فى » . فهناك شىء فى شخصه ، وأقواله ونشاطه ، ومثله ، يعطى الفرصة لمقاومته لعدم الإيمان . أما سبب هذا فهو أنه كان على النقيض تماماً من كل ما توقعه اليهود عن المسيا . لقد كانت لهم مفاهيمهم المسبقة ، ومثلهم التى يطلبونها فى المسيا ، وعن العصر العتيد أن يحدث فيه ذلك . ولكن هذه المفاهيم المسبقة والمثل المفضلة ، لم تكن منفصلة تمام الانفصال عن إطارهم

الفكرى الباطن ، حتى نقول بأنها كانت مفاهيم بريئة . لقد كانت العثرة ، فى التحليل النهائى ، مرتبطة بطبيعتهم . وهكذا كان عدم الإيمان ، نتيجة لفساد قلوبهم .

الأيمان كما استخدم فى يوحنا :

إن تعليم يوحنا عن الإيمان ، له ملامحه الخاصة التى يمكن أن نسردها بايجاز :

(أ) فالإيمان ، فى البشارة كلها ، يرتبط بيسوع ، المساوى لله ، وذلك على أساس أن يسوع ، هو صورة الله ، ورسم جوهره . أما فى الأناجيل الثلاثة الأولى، فلا يذكر يسوع كهدف الإيمان إلا فى (متى ١٨ : ٦، مرقس ٩ : ٤٢) . ولقد أعطى هذا الذريعة للبعض ، للاستنتاج الخاطىء ، بأن يسوع لم يعتبر نفسه ، موضوع الإيمان أو متمم الخلاص ولكن بطلان هذه الحجة ، يبدو واضحاً من أنه ، بالنسبة لله أيضاً ، لا يوجد إلا شاهد واحد صريح (مرقس ١١ : ٢٢) فلا فارق هناك من ناحية الحصر . وفى (يوحنا ١٤ : ١) يفترض البعض أن التلاميذ ، بسبب الأحداث العاصفة الوشيكة أن تحدث ، كانوا ، فى خطر فقدان إيمانهم بالمسيح ، فينبغى أن يستعيدوه عن طريق التأكيد بقوة على الإيمان بالأب . ولكن من غير المعقول سيكولوجيا أن أولئك الذين نالوا الحياة بواسطة يسوع ، لم يصلوا إلى مستوى الثقة به .

(ب) الإيمان ، أكثر من هذا ، هو صلة مستمرة ، بين يسوع والمؤمن . وفى الأناجيل الثلاثة الأولى ، يبدو الإيمان غالباً شيئاً وقتياً عابراً

من جانب أولئك الذين تمت فيهم المعجزات . وحتى هنا نجد أن يسوع يوجه انتباههم ، إلى تلك الحقيقة ، بأن مافعله الإيمان مرة ، سوف يفعله مرة أخرى ، «إيمانك قد شفاك» وفى العاصفة على بحر الجليل ، نجدأن يسوع يوبخ تلاميذه ، لأنهم لم يعتبروا وجوده فى السفينة معهم ، ضماناً لأمنهم المستمر . أما عبارة « ضعف » الإيمان ففيها إشارة إلى فكرة الإيمان كعادة مستمرة . الأمر الذى يشرحه بولس بكل وضوح . وهكذا يبدأ الإيمان فى تغطية الحياة الدينية بكاملها ، كالأساس الذى لا غنى عنه . . .

(ج) الإيمان ، — فى انتظاره لما يأتى — يتمسك بيسوع الممجد . إن الإيمان يعمل فى الحاضر ، بنفس القوة التى يعمل بها فى المستقبل : يسوع هو خبز الحياة ، والتطهير من الخطايا يمنح الآن .

(د) وهناك إرتباط وثيق ، بين الإيمان والمعرفة . وهذا لا يرتكز على أدنى أساس فلسفى ، وعلى الأخص لا يرتكر على الفلسفة الغنوسية ، فيما يختص بعملية الخلاص . فالمعرفة هى المعرفة العملية معرفة التآلف والصلة الوثيقة ، فهى معرفة من النوع السامى أكثر منها من النوع الهلليني . كما قيل عن الخراف ، أن الراعى يعرفها ، وهى تعرف صوت الراعى وإلى جانب الإيمان ، والمعرفة ، هناك تعبير ثالث يصف الإنشغال الروحى القوى وهو « أنظر » أو « هوذا » وهى تعنى حرفياً « أن يحدق البصر » (أو يحملق » « ثيورين » (Theorein) . ومن المفيد دراسة هذه العبارات فى مواضعها العديدة ومعرفة الفاعل والمفعول فيها . أما بالنسبة ليسوع فلايستخدم مطلقاً الفعل « يؤمن » للاشارة إلى علاقته بالآب . فالصلة أكثر مباشرة ، وقرباً ، من أن توصف بالإيمان . الآب « يعرف الابن » ، والابن « يعرف الآب »

وأما عن الصلة بين التلاميذ ويسوع فتستخدم الأفعال « يؤمن » ، و « يعرف » أما عن الروح القدس ، فيرد الفعل « يراه » و « يعرفه » ولكن لا يستخدم هنا الفعل « يؤمن به » .

أما الصلة بين عدم الإيمان ، ومصدر ذلك ، فنجدها فى إنجيل يوحنا بوضوح أكثر مما فى الأناجيل الثلاثة الأولى أن عدم الإيمان ينبع من موقف جذرى خاطىء فى طبيعة الإنسان ، من نحو الله ، حتى أنه يوصف « بالبغض » أو « الكراهية » وعدم الإيمان يسمى « الخطية » ، ليس كما يتصور البعض من أنه تحت تدبير الإنجيل ، قد محيت كل الخطايا الأخرى وفتح سجل جديد لا يقيد فيه سوى « الإيمان » « وعدم الإيمان » اللذين أصبحا العاملين الحاسمين . فكلمة الخطية تطوى فى ثناياها معنى أنه فى عدم الإيمان تظهر طبيعة الخطية العميقة الكامنة ، كتمرد ضد الله .

(و) أما عن مصادر الإيمان ، أو منابعه ، فهناك أربعة :

١ — إن الإيمان هو نتيجة مسيرة ، وسلوك ، فالذين يؤمنون ، هم الذين يفعلون الحق ، ويسلكون فى الحق . .

٢ — وبرجعة إلى الوراء تقول ، إن الإيمان ، هو نتيجة المفهوم الروحى الصحيح ، بعمل الله فينا . فالمؤمنون هم الذين أعلن لهم من قبل الآب .

٣ — وبرجعة أخرى إلى الوراء نقول إن الإيمان هو نتاج ، أو حصيلة حالة كون الإنسان فى الحق .

٤ — وأخيراً برجعة أبعد إلى المصدر الأساسى ، نرى أن المؤمنين هم الذين على أساس الاختيار الملكى المسبق قد أعطاهم الآب للابن ، أو الذين

اجتذبهم الآب للابن . هذه التعبيرات قوية جداً حتى أنها أعطت المفهوم للبعض من أن إنجيل يوحنا تتخلله الغنوسية ، وهى الهرطقة التى كانت تفرق بين أولئك الذين لا قوة فيهم للخلاص من الجانب الواحد ، والذين لاحاجة لهم للخلاص من الجانب الآخر . ولكن ، مما يدحض ذلك ، أن إنجيل يوحنا تتجلى فيه المعرفة الكاملة والقوية بالعهد القديم حتى أن موقف الإنسان السابق من الحق ، يحدد موقفه فيما بعد من يسوع .

ثانياً : السيادة الالهية فى دائرة البر :

أما الخط الثانى الذى يظهر فيه سمو الله فى الملكوت ، فى تعليم يسوع ، فهو البر . وعلينا ، قبل كل شىء ، أن نحدد بصفة قاطعة ، المفهوم الكتابى « للبر » ، فى العهدين القديم ، والجديد . وعلى الرغم من معرفتنا بالكتاب ، فإنه مما يعوق معرفتنا الصحيحة للكلمة ، الاستخدام الدارج لها بناء على أساس التقليد الناموسى . فالبار — حسب التعريف الناموسى — هو العادل ، فأصبح مفهوم « البر » هو التحديد المتبادل للحقوق بين الإنسان ، والإنسان . وبذلك لايدخل الله فى هذا المجال ، إلا بصورة غير مباشرة . كالحارس أو كالحكم على ما ينبغى أن يسود من علاقات بين الإنسان والإنسان .

وهذا المفهوم ، على هذا النحو ، هو ، فى الأساس ، مفهوم وثنى . أما بالنسبة للكتاب ، فالبر ، هو ما يتفق مع الله ، ويسر قلبه . ويوجد لأجل الله ، ولا يحكم عليه سوى الله وحده . إنه أول الكل وفوق الكل . هو المعنى به . ويلذون اعتباره بالنسبة لله فى هذه الصلات الثلاث ، فلا وجود فعلى للبر . فقد يكون هناك خير أو شر يمكن أن نحكم عليه ، على أساس

النتائج ، ولكن أن نتحدث عن البر ، تحت هذه الظروف ، فإن حديثنا يكون بلا معنى . وهذا البر الذى نتجه به لله ، ليس هو ، على الإطلاق ، جزءاً صغيراً فى الحياة الروحية . إننا ، إذ نفحصه أخلاقياً ، نرى أنه يغطى كل صلة مع الله . فان يكون الإنسان باراً يصبح له معنى امتلاك الديانة الحقيقية ، ومزاولتها : فالبر مرادف للتقوى ؛ وتعليم ربنا عن البر ، له جميعه هذه الصفة العامة . فالبر هو من الله ، كمصدره ، وهو يوجد لأجل الله كغايته ، وهو يخضع لله ، كالمبرر الوحيد .

هذا الفكر الكتابى عن البر ، يرتبط أشد الارتباط بالفكر الكتابى عن ملكوت الله . فى مجتمعاتنا لا توجد وحدة بين السلطة الملكية ، والسلطة القضائية ، ففى عالم السياسة الآن يوجد فصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية عند الساميين القدماء ، فقد كان الملك هو مشرع القوانين ، كما أنه هو أيضاً منفذها (أنظر مزمور ٧٢ ، إشعياء ٣٣ : ٢٢) . بل أن الملك كان ، أكثر جداً مما نتصور ، هو مركز الحياة السياسية ، الذى لأجله توجد الدولة ، ولأجله تعيش الرعية . فلم يكن للفرد اعتبار. إننا نستطيع أن ندرك شيئاً عن مقام الملك فى تلك العصور ، من شعار لويس الرابع عشر ، المتعجرف : « أنا الدولة ، والدولة أنا » . هذه ليست من وجهة نظرنا ، سياسة حكيمة . ولكن فى دائرة الدين ، آنذاك ، لم يكن هذا مسموحاً به فحسب ، بل كان هو المبدأ الوحيد الذى تقوم عليه أى علاقة دينية حقيقية ، ولقد استخدم الإعلان الإلهى هذه الصورة التى تتمركز حول الملك ، والملكية ، لبناء تعليمه عن ملكوت الله فى دائرة البر . .

والآن نأتى إلى متابعة وجود هذه الآراء فى تعليم يسوع عن هذا الموضوع ومما ييسر لنا ذلك هو تحديد التطابق القوى ، والترابط الشديد اللذين

أكد يسوع وجودهما بين الملكوت والبر لأنه سوف يظهر لنا ، عن هذا الطريق أن البر الذى مركزه هو الله ، فى تعليمه ، إنما هو مفهومه عن الملكوت الذى مركزه الله أيضاً . وهذا نلاحظه فى خطوط ثلاثة :

أولا : إن ملكوت الله ، أو ملكية الله ، تطابق البر . فهما متلازمان ، لهما وجود متبادل ذلك لأن فعل البر ، يرقى إلى مستوى الاعتراف العملى بملكوته والعمل على إمتداد هذا الملكوت . وأصدق مثال على ذلك ترابط الطلبتين فى الصلاة الربانية ، « ليأت ملكوتك » و « لتكن مشيئتك » فالأرجح « ليأت » و « لتكن » — حسب أغلب المفسرين الغربيين — لهما مرمى اسخاتولوجى .

ثانياً : نرى أن البر يبدو كنتيجة للملكوت ، واحداً من الهبات الكثيرة التى يسكبها ملكوت الله بغزارة على أبنائه . ولقد نادى العهد القديم ، مقدماً بهذا النوع الجديد من البر . فنجد إرميا ينادى بالوعد ، بأن الرب (يهوه) سوف يكتب ناموسه ، على قلوب الشعب . وحزقيال يتنبأ بأن الرب (يهوه) سوف يجعل شعبه يسلكون فى شريعته ، وفرائضه . أما بحسب مفهوم يسوع ، فإن الذين لهم نصيب فى هذا البر ، هم الذين يتخذون موقف القبول من الملكوت . وهذا واضح من (متى ٥ : ٦) . وأنه من السهل علينا ، أن نضع ، ضمن هذا الخط التعليمى ، كل أفكار الرسول بولس ، التى تدور حول أن البر هو العطية المركزية العظمى فى حياة المؤمن ، وعليه يتوقف كل شيء آخر .

وفى واقع الأمر نرى ، أن مثل الفريسى والعشار ، يعطينا هذا المفهوم . فالعشار نزل إلى بيته مبرراً دون الفريسى . ذلك لأن العشار قد أقر بأنه

لا يمتلك أي بر ذاتي . أما الفريسي فقد رفض لأنه كان يشعر بأنه يمتلك الكثير . وهكذا نرى التطابق بين تعليم بولس في هذا الخصوص وبين تعليم يسوع . أما الاختلاف فيبدو في نقطتين : أن يسوع يعتبر العطية كلها ، وحدة واحدة لا تتجزأ ، بينما بولس يفرق بين البر الموضوعي ، الذي يصبح ملكاً لنا ، كعطية من الله . والبر الشخصي الذي نحصل عليه بعمل روح الله فينا . ولكن في الأساس هما الاثنان واحد، هما عطية من الله . بل إن الثاني — في تعليم بولس — يأتي كثمر للأول .

أما النقطة الثانية التي يبدو فيها الاختلاف ، فهي تتعلق بمفهوم كلمة « التبرير » . فما يدعوه بولس « تبريراً » ، يدعوه يسوع دخولا في الملكوت ، أو الصيرورة ابنا لله . فالبر بالنسبة لبولس ، حالة موضوعية ، بينما بالنسبة ليسوع حالة شخصية . . .

ثالثاً : وأخيراً نجد أن الوضع ينعكس بين الاثنين فالبر يأتي أولا ، ثم الملكوت ، مكافأة للبر ، وهذا بطبيعة الحال ، هو المفهوم ، بالنسبة للملكوت الاسخاتولوجي ، الذي ، في مثل هذه الأقوال ، يوعد به مكافأة لمزاولة البر في هذه الحياة . وهذا ، في مظهره ، يقترب من فكر الملكوت في المفهوم اليهودي ، ومن ثم تعرض للنقد على أساس أنه من بقايا مفاهيم البر الذاتي اليهودي ، ولا عجب في هذا متى لاحظنا أنه في (متى ٦ : ٥ ، ٦). ترصد مكافأة ، حتى لممارسة الصلاة في صورتها الصحيحة . ولقد حاول البعض أن يرفعوا كلمات نظير هذه على أساس أنها لا تتفق مع عقلية يسوع الدينية ، وإطارها العام ، ولكن هذا لا يزيل الصعوبة ، حيث أن هذه الفكرة تبدو متغلغلة في كافة تعاليم السيد ، وتحريضاته العملية ، فكل عمل في

الملكوت ، هو شبيه بالعمل فى حرث الأرض أو رعاية الكرم ، حتّى أنه لا يمكن انتزاع هذا الخيط من نسيج تعاليم يسوع ، دون أن نتلف النسيج كله .

ولكى يظهر الأمر أمامنا بوضوح ، علينا ، قبل كل شىء ، إلا نسمح للفكر الحديث بأن يشوه تفكيرنا ، وكأنما كل مكافأة ، أو فكر عن مكافأة فى العلاقات الأخلاقية ، لا يليق بقدسية الأخلاقيات . هذا الفكر يبنى على فلسفة تأليه الأخلاقيات ، ووراء هذا مبدأ الإرادة الحرة غير المدفوعة . إن الإنسان ليس هو ذلك الكائن ، المستقل بذاته حتّى يحتقر المكافأة من من الله ، بشرط استبعاد فكرة الاستحقاق . لو كان هذا موقف الإنسان الأخلاقى ، لأصبح الإنسان فى الأخلاقيات ، مشابهاً لله — يكفينا أن نقول فى هذا الصدد إن فكرة المكافأة كانت أمام يسوع ، وأعانته وقررت نتائج عمله (عبرانيين ١٢ : ٢) .

ثم علينا أن نرى إن كانت المكافأة الموعودة ، أقل كرامة ونبلا فى طبيعتها ، من السلوك الذى علقت عليه . هذه هى الحال فى اليهودية ، وهذا عكس ما نجده فى تعاليم يسوع ، قارن العبارات المتقابلة فى التطويبات .

ومن المهم أيضاً أن نلاحظ إن كانت جاذبية المكافأة الخارجية ، تعمل على إبعاد المكافأة الأسمى ، فى امتلاك الله نفسه والتمتع به ، الأمر الذى نستطيع أن نستشفه فى دراستنا للتطويبات . أما اليهودية فقد وضعت عقيدة المكافأة ، على أساس تجارى (وعلى هذا الأساس يبرز البر الذاتى) . فالإنسان يعطى ، وعلى قدر عطائه ، ينال المكافأة . فبدأ « معيار فعيار ، ومكيال فكيال » ، يحطم العلاقة الدينية . وزيادة على ذلك فقد طبق هذا المبدأ على العقاب التعويضى ، كما على المكافآت . ولكننا لا نجد أثراً لهذا فى تعاليم

يسوع . إنه يعالج فكرة عقاب الخطية ، كشيء لا ينفصل عن طبيعة الله الأخلاقية ، ولكنه لا يؤكد لنا ، مطلقاً ، أن الله على أساس نفس المبدأ ، ينبغي أن يكافئ ممارسة ماهو صالح . بل على النقيض من ذلك ، نجد أن العبيد الذين قاموا بكل ما طلب منهم ، هم عبيد بطالون (غير منتجين كما يجب ، وهو ما يختلف عن القول إنهم عبيد لا نفع فيهم) . أما مدار الفكر فهو أنهم ، وقد خدموا الله خدمة كاملة ، لا يستحقون – بالضرورة – مكافأة وحيث أن المكافأة ليست حتمية ، فهي لا يمكن أن تكون على قدر العمل تماماً . فالذين عملوا فترة قصيرة ، نالوا نفس الأجر الذى أخذه الذين عملوا فترة طويلة . وعلى أساس المساواة اقتصادياً . فإن هذا المبدأ يبدو كارثة . ولكن على أساس البر فى مفهومه السيادى المطلق ، فإن هذا المثال يضع أمامنا ذلك المبدأ الهام .

نقد السيد للأخلاقيات اليهودية :

وهنا يلزم أن نتأمل بايجاز فى نقد الرب للأخلاقيات اليهودية ، الأمر الذى يحتل جزءاً كبيراً فى الأناجيل . ولقد كانت الأخلاقيات اليهودية تعانى من عيبين أساسيين : الأول اتجاهها للايمان المجرد بوجود إله والثانى عدوى التركز الذاتى . ومن هذين العيبين نجمت سلسلة الأخطاء الخطيرة التالية :

(أ) السطحية فلم يعد الباعث على طاعة الناموس هو الاعتقاد برقابة الله بل حلت خدمة الناموس ، مكان خدمة الإله الحى . (غلاطية ٢ :١٨– ٢١) .

(ب) تفتيت الناموس ، من كيان منظم متكامل إلى حالة من التشويش المطلق ، حتى أن المبادىء العظيمة ، تاهت فى وسط هذه الفوضى وتركز الاهتمام على المسائل الصغرى الفرعية ، وصارت كل وصية مجالا للفتاوى المختلفة . وأمام هذه يقف يسوع ليضع كل شىء فى مكانه الصحيح ، فالأهم أولا ، ثم الأقل أهمية ، الأمور التى يجب فعلها والأمور التى لا يجب أن تترك .

(ج) ومن نفس المنبع تبلورت السلبية التى ميزت إلى حد بعيد — ممارسة الناموس اليهودى . لقد أصبح همهم الأول ليس الوصول إلى غاية الناموس الإيجابية ، ولكن الاتجاه السلبى ، لتجنب ما ينجم من مصائب بسبب عدم مراعاته . تحول النظام كله إلى سلبيات وقائية .

(د) أما البر الذاتى ، الذى أدانه يسوع بشدة ، فقد نما من نفس البذرة . لأنه حينما يستبعد الله ، من مبدأ الرقابة على التصرفات الأدبية ، يصبح من السهل ، نسبياً ، أن يعتقد الإنسان بأنه قد حفظ كل الناموس ، مع أنه لم يحفظ إلا القشور ، أما اللب فقد استبعده .

(هـ) وآخر الكل أنه من هذا الشعور الزائف ؛ باتمام كل وصايا الناموس ، تنبع خطية الرياء . ونحن نقصد هنا الجانب الموضوعى للرياء ، الانفصام بين حياة الباطن وحياة الظاهر . الأمر الذى يمكن أن يستمر دون ما شعور به عند المرائى ، وهو ما نسميه بالرياء الذاتى .

التوبة :

ويرتبط بتعاليم السيد عن البر ، فى الملكوت ، تعليمه عن التوبة . وكما أن تعليمه عن الإيمان ، يرتبط بجانب القوة فى الملكوت ، هكذا أيضاً

تعليمه عن التوبة يرتبط بجانب البر في الملكوت . وهكذا نرى الكرازة ، في الإنجيل ، تبدأ بالربط بين التوبة والإيمان . هنا نرى الشاهد الدائم على أن وجود الخطية الثابت هو أساس عطية الإنجيل .

أما الحاجة إلى التوبة كشيء ضروري للاشتراك في الملكوت ، فلا صلة لها بالاستحقاق الذاتي . فذلك الإنسان الذي طرد من حفل العرس ، لأنه لم يكن عليه لباس العرس ، طرد لأن حالته لم تكن تليق بالحفل ، وليس لأنه لم يكن يستحق الحفل . لأن كل المدعوين لم يكونوا يستحقون ذلك ، فقد دعوا من السياجات والأزقة . (متى ٢٢ : ١١ — ١٣) .

أما حالة الإنسان الفكرية التي توصف لاهوتياً بالتوبة ، فإننا نستطيع أن نستشفها ، من الكلمات اليونانية المستخدمة في الأناجيل للدلالة عليها وهذه هي :

(أ) « بعد الحزن » (متاملستاي metamelesthai) ، وهي تشير إلى العنصر العاطفي للأسى أو الندم بسبب عمل ارتكب ولارتباطها بالملابسات العاطفية وظن البعض أن التوبة — بهذا الشكل — هي اختبار سطحي ، وهذا غير صحيح لأن الاختبار يمكن أن يكون سطحياً ، ويمكن أن يكون في الوقت نفسه قوياً عميقاً . وحينما يكون عميقاً يمكن أن يحمل على المحمل الطيب ، وهو ما يسميه بولس « بالحزن بحسب مشيئة الله » . ويمكن أن يحمل على المحمل السيء ، كما قيل عن يهوذا « أنه ندم » . وبالمعنى الرديء هو وصف لما يسمى « الندامة » وتعني حرفياً أن ترتد النفس على ذاتها بالطعن أو التجريح .

(ب) تغيير « الفكر » (النوس — « nous ») أو بالحرى إنعكاسه ويعبر عن ذلك باليونانية بكلمة (Metanoein) (متانوين) أما (النوس)

فلا تشير إلى الفكر فى أضيق مفاهيمه ، ولكن إلى الحياة الواعية كلها بما فيها من الإرادة ، والعواطف . وفى الكلمة اليونانية (متانوين) ، حرف الجر « متا » (meta) لا يعنى « بعد » بمفهوم زمنى كما فى التعبير السابق . ولكن المفهوم المجازى بمعنى « يلف » وهى تستخدم دائماً للدلالة على التوبة الصادقة ، التوبة التى بلا ندامة (أنظر ٢ كورنثوس ٧ : ١٠) .

(جـ) والتعبير الثالث الذى يشير إلى التوبة ، هو « إبيستر فستيا » (epistrephesthai) وهى تعنى أن يدور الإنسان حول نفسه . بمعنى أن يتجه إلى خط معاكس . وهى لا تدل مثل التعبير ين السابقين على حالة فكرية يتأمل فيها الإنسان ماضيه ، ولا تشير إلى تغيير داخلى للفكر فيتجه إلى عكسه ؛ ولكنها تغيير فى الإرادة نحو هدف جديد مغاير للهدف الأول ؛ فهى تعنى « التجديد » أكثر منها التوبة . . .

أما الصبغة المميزة للتوبة الكتابية والتى تميزها عن الاختبارات التى تسمى بهذا الإسم فى الوثنية فتكمن ، قبل كل شىء فى شمولية تغيير الاتجاه الفكرى . إنها « ما بعد الحزن » ، أو « عكس المشاعر » أو « توجيه الحياة بجملتها إلى هدف مضاد » بالنسبة إلى محتوى الحياة الأخلاقية الدينية بكاملها .

أما بالنسبة للفكر غير المسيحى ، فالتوبة تتنقل من عمل لآخر ، أو من تصرف إلى آخر ؛ وسر الاختلاف هنا ، هو فى قصور المفهوم الشامل للخطية ، عند الوثنيين . وحيث لا يكون هناك الإدراك الشامل لمعنى الخطية ، فالتوبة الحقيقية لن تظهر ، حتى كمجرد مفهوم .

الأمر الثانى ، كنتيجة حتمية لما سبق ، فإن الحاجة إلى التوبة ينادى بها للجميع ، على حد سواء ، فالتلاميذ لم يستثنوا من عبارة : « إن كنتم وأنتم أشرار » . (لوقا ١١ : ١٣) . وينبغى أن يكرز بالتوبة لجميع الأمم (لوقا ٢٤ : ٤٧) .

أما أن يسوع يضع أحياناً خطاً فاصلا ، بين أولئك الذين يشعر بأنهم بحاجة إلى دعوة التوبة ، وبين أولئك الذين ليسوا بحاجة إلى التوبة وهم الذين يدعوهم » أبراراً ، فينبغى أن يفهم من وجهة نظر تقدير أولئك لبرهم الذاتى ، أو البر الذى يخلعونه على أنفسهم (مرقس ٢ : ١٧) . وبتحديد أدق ، نقول : إن التوبة هى إختبار يتمركز فى الله . ونقطة إنطلاقها هى الصلة بالله . فالفكرة دينية وليست أخلاقية حسب مفاهيم العالم ، أما التعبير الفنى لهذه الحالة التى تجعل من التوبة أمراً ضرورياً ، فهو « الهلاك » بمعنى فقدان الصلة بالله . فالذين يحتاجون إلى التوبة ، هم نظير الخروف الضال ، والدرهم المفقود . أما خطية الابن الضال فهى فى أساسها تركه لبيت أبيه . فالله هو الهدف المركزى الذى تتركز فيه مشاعر التوبة . فما أسأنا به إليه ، هو ما يدفعنا إلى الحزن .

وأخيراً ، فإن الاتجاه الجديد ، للحياة ، الذى هو من ثمار التوبة ، يظهر فى إخضاع الحياة كلها إخضاعاً شاملا مطلقاً بكافة رغائبها ، وأهدافها لله . وفى هذا الصدد نجد فى الأناجيل ، أقوالا واضحة تؤكد بشدة على تسليم كل اهتمامات الحياة وروابطها بلى أقدس ما فيها بل الحياة ذاتها لأجل التعبد لله بفكر موحد . هذه الأقوال لا ينبغى أن نفهمها على أنها مجرد أقوال مبهمة . لكنها عبارات ملزمة ، فالرب يقول إن كانت عينك تعثرك فاقلعها . وإن

كانت يدك فاقطعها . فحينما تصبح هذه الأعضاء الطبيعية ، سبب الفشل فى تعبد النفس الكامل لله ، يصبح من اللازم التخلى عنها . من هنا نرى ، أنه لا يمكن أن نضع قاعدة عامة للتسليم الشامل لكل هذه الأشياء والتدين الحقيقى يقتضينا أن نرفض الإرتباط الدينى الزائف ، بأى شىء خارج دائرة الله .

ومن الجانب الآخر ، علينا ألا نستسهل الاعتذار — الذى كثيراً ما نلجأ إليه — بأن التسليم الظاهرى ليس مطلوباً ، لأنه ، فى بعض المواقف ، قد يكون أشد ما نحتاج إليه ، هو الزهد فى هذه الأمور ، حتى نصل إلى فصل النفس عن كل شىء آخر وهو الأمر الذى تتطلبه صلتنا بالملكوت .

ثالثاً : السيادة الالهية فى دائرة البركة :

والمبحث الثالث الذى نتجه إليه أخيراً ، هو أن ملكوت الله يعنى سيادة الله فى دائرة البركة .

والصلة بين ملكية الله (الله كالملك) ، وبين البركة — من جانب — هى ذات صبغة اسخاتولوجية عامة ، ومن الجانب الآخر ، ذات صبغة اسخاتولوجية تختص بالملكوت وإنه لمن صميم المفهوم الاسخاتولوجى للأشياء ، إن الصورة الختامية الكاملة لها ، سوف تكون الصورة المنتجة لأسمى درجات السعادة . ومن وجهة نظر الملكية ، علينا أن نذكر أن الوظيفة الملكية فى الشرق قد ارتبط بها الاعتقاد الراسخ ، بأنها قامت لتوفر كل أسباب السعادة لرعاياها . أما فكر البركة فيها فمن السهل أن نستخلصه من أبوة الله ، ومن ملكية الله . وعلى هذا الأساس ، فإنه حتى الملكوت بكامله يمكن اعتباره عطية للتلاميذ ، من الآب السماوى (لوقا ١٢ : ٣٢) . وبناء على

هذه البركة ، فإن الملكوت يشبه بكنز مخفى أو لؤلؤة كثيرة الثمن . وفى كلتا الحالتين ، نرى أن من وجده ، باع كل مافى حوزته ، ليمتلك هذ الشيء المشتهى . وهذا معناه ، إن ذلك الشيء المشتهى ، كان أثمن من كل القيم الأخرى مجتمعة معاً . . .

وأننا لنجد أن البركة التى تصاحب الملكوت يمكن أن نقسمها إلى بركة سلبية ، وبركة إيجابية ، وهناك ثلاثة أفكار رئيسية : الخلاص ، والبنوة ، والحياة . أما فكرة الخلاص فهى بطبيعة الحال، سلبية وإيجابية . أما فكرة الحياة ، فهى إيجابية ، وكذلك فكرة البنوية .

الملكوت والكنيسة :

أما الموضوع الأخير المتبقى لدينا ، فيتعلق بتنظيم الملكوت فى صورة الكنيسة ، وهنا نرى بوضوح حالة من حالات التطور الموضوعى ، فى تعلم الرب عن الملكوت. فالنقطتان اللتان، يبرزهما حديث قيصرية فيلبس ويزيدهما إيضاحاً هما تزويد الملكوت بعنصر خارجى ، وأيضاً بقوة جديدة من الروح القدس .

وفى كافة العصور ، ظهر أولئك ، الذين كانوا ينجسون الكنيسة قيمتها فى سبيل الملكوت . أما أسباب هذا فكثيرة ، فهناك مقاومة الطائفية وتجاهل صوت كلمة الله . وهناك أيضاً عقيدة مجئ المسيح قبل الملك الألفى ، التى تحاول تأجيل الملكوت إلى نهاية الزمان ومن ثم يسرها الفصل بين الملكوت والكنيسة .

ومن الجانب الآخر ، هناك الإصرار المتطرف على أن الملكوت مرادف للكنيسة فى كل شئ بلا تمييز ، كما فى الكنيسة الرومانية ، التى تقول بأن

الكنيسة المنظورة تجمع تحت سلطانها وسيادتها كل صور الحياة من علوم وفنون وغيرها .

وأحياناً يحاول علماء اللاهوت ، التفرقة بين ما يسمونه الكنيسة المنظورة ، والكنيسة غير المنظورة ، فيجعلون الثانية مرادفة للملكوت ، ويستبعدون الأولى منه . بل أنهم يتطرفون فى إقصائهم للكنيسة المنظورة حينما يقولون إنها وسيلة لغاية ، وليست غاية فى ذاتها . بينما الملكوت هو الغاية والهدف وجماع كل المفاهيم الطيبة . وأن ما أشرنا إليه من دافع المقاومة للطائفية ، كفيل بأن يأخذ نفس هذا الموقف إذ من السهل النظر إليها بعين الاستهانة عندما تعتبر وسيلة لا غاية .

وإن دراسة دقيقة لما ورد فى (متى ١٦ : ١٨ — ٢٠) لكفيلة بأن تظهر لنا قيمة كل موقف من هذه المواقف . وإننا لنرى ، قبل كل شيء ، أن الكنيسة والملكوت لا تظهران كمؤسستين منفصلتين ، بل أن الصورة التى يستخدمها الرب فى حديثه عن الكنيسة وفى حديثه عن الملكوت تجعل الاثنين واحداً . فعندما اعترف بطرس بأن يسوع هو المسيح ابن الله الحى ، وعده الرب ببناء الكنيسة فى المستقبل القريب : « على هذه الصخرة ابنى كنيستى » . هذا هو البناء (عدد ١٨) . وفى (عدد ١٩) مستخدماً نفس صورة البناء ، يعده بإعطائه مفاتيح إدارة هذا البناء عندما يكمل . ومما لا شك فيه إذاً أن الكنيسة والملكوت ، هما واحداً فى المبدأ . وكل تفرقة ، بحسب الآراء التى سبق بيانها ، تنهار أمام منطق هذا التفسير الذى لا مفر منه ، وعليه ، فمن الأمور المؤكدة ، أن الكنيسة — على الأقل — داخلة فى الملكوت . وهذا لا يجعل الكنيسة غير المنظورة داخل حدود الملكوت فحسب ، بل يجب أن

تتسع هذه الحدود لتضم أيضاً الكنيسة المنظورة لأنه على أساس هذا المفهوم وحده يمكن الحديث عن مفاتيح إدارة الملكوت . وسلطان الربط والحل .

ومن الملاحظ أن يسوع يتحدث هنا عن « كنيسته » وليس معنى هذا أن الكنيسة لم توجد حتى ذلك الحين . بل يجب فهم « كنيسته » ، على أنها مقابل كنيسة العهد القديم ، التي وصلت إلى نهايتها وعليها أن تخلى المكان لكنيسة المسيح . هذه هي الصلة بين التعليم عن الكنيسة التي ذكرها وبين النبوة عن آلامه وموته المرتبطة بهذا التعليم . فبرفضه ، ألغت كنيسة العهد القديم نفسها ، وحق له أن يتحدث عن كنيسة المستقبل التي لن تلبس روح القوة إلا بعد صعوده إلى المجد . . .

أما هذه القوة فيبدو أن الرب يشير إليها في القول (عدد ١٨) « وأبواب الجحيم لن تقوى عليها » . هنا الصورة ، وكان الجحيم قلعة عاتية جبارة ، تنطلق منها موجات من الجند للهجوم ، ومقابلها ، قلعة الملكوت التي منها تتفجر القوة التي تغلب قوة الموت . أما الفكرة في ذلك فهي أن يسوع بقيامته ، سوف يملأ كنيسته بالحياة التي لا تقهر ، المعطاة لها بالروح القدس حتى تستطيع أن تقهر الموت (رؤيا ١ : ١٨) .

وهناك تفسير آخر ، يرتبط بمفهوم مجازى عن « أبواب الجحيم » (أو الهادز) بمعنى أن هذه الأبواب هي أقوى شئ يمكن تصوره ، حيث لم يستطع واحد أن يفلت من قبضتها ، وبتطبيق هذا على الكنيسة يكون المعنى أنها سوف تكون أقوى شئ في الوجود . ولكن الفكر الأول أرجح ، حيث نجد القرينة فياضة بالمعاني ، والأفكار الجديدة .

وإلى جانب وصف الكنيسة بهيئة بناء ، هناك أقوال أخرى للرب ، تقتبس أحياناً لتصور الصلة بين الكنيسة والملكوت . فيسوع يتحدث ، فى الفترة الختامية لحياته على الأرض ، ليس عن قرب مجيئه هو فحسب ، بل عن قرب مجئ الملكوت ، ولغة هذه العبارات يمكن أن تشير إلى قرب مجئ الملكوت الاسخاتولوجى كما إلى مجيئه بالقوة ويكون مضمون ذلك أنه لم يتوقع وجود مديد للكنيسة فى هذا العالم ، بل كان يتطلع إلى مجيئه هو نفسه ، وإلى مجئ الملكوت فى وقت قريب ، وهذا قد يحمل على الظن بأنه لم يكن معصوماً فى حديثه عن هذا الموضوع الهام بخصوص الرجاء الاسخاتولوجى . ومن الجانب الآخر ، هناك أقوال أخرى ، وعلى الأخص فى ختام إنجيل يوحنا ، عن مجيئه بصورة غير منظورة لتلاميذه ، يتحدث فيها بلغة شبه اسخاتولوجية .

فلو كان هناك توقع لمجيئه بنفسه بصورة متميزة عن مجيئه الاسخاتولوجى ، الذى يتحدث عنه أيضاً إنجيل يوحنا ، فلا يكون ثمة اعتراض — فى المبدأ — على تطبيق هذه الفكرة ، على كنيسة الملكوت . .

وفى الختام نقول : إن كانت نظرة متى بهذا الصدد ، تعطينا صورة الكنيسة كأداة للدعاية ، أو مؤسسة مرسلية ، تسعى لهدف حيوى ، فإن هذه كلها ليست سوى صورة جانبية للكنيسة . ولا يستطيع أحد أن يقول — بحق — إن هذا هو كل الغرض من وجود الكنيسة . إن تصور أى شئ ، كمجرد أداة لاستمرار نفس الشئ ، بلا نهاية ، هو فى حد ذاته تصور خاطئ لأنه ما الغاية من أن يحيا واحد ، لمجرد أن يتيح استمرار الوجود لآخرين ، امتداد لوجوده الراهن ، بدون نهاية لهذه العملية ؟ .

هذا الرأى هو إنكار للاطار الاسخاتولوجى لديانة الكتاب . إن الكنيسة ولدت ، وتقوم كعلامة للكمال ، ولكنها متحركة ، فهى لا تعمل فقط بل تثمر أيضاً . وهذا الإثمار لاينتسب بصورة مطلقة للمستقبل فحسب بل هو أكثر جوانب الحياة الحاضرة بركة . وأن أعظم برهان على أن الكنيسة هى غاية فى ذاتها هو إدماج الكنيسة فى العالم الاسخاتولوجى ، لأن هذا العالم ليس هو عالم الأشياء التى نرجوها ، ونتطلع إليها ، بل أيضاً عالم الأشياء التى وصلنا إليها .